نقد الهرمينوطيقا

ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة

السيّد
مُرتضى الحسيني الشيرازي



دار العلوم
مؤسسة التقى الثقافية

نقد الهرمنوطيقا

ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

الحمد لله رب العالمين

بارئ الخلائق أجمعين باعث الأنبياء والمرسلين
والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا
محمد وآله الطيبين الطاهرين
واللعنة على أعدائهم أجمعين
إلى يوم الدين
ولاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

اللهم صلّ على محمد وآل محمد

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

كلمة مؤسسة التقى الثقافية

بين يديك أيها القارئ الكريم، كتاب يتناول بالمناقشة والرد واحدة من أهم المباحث التي طفت على الساحة الفكرية والفلسفية في القرنين الأخيرين ألا وهي مباحث الهرمينوطيقا.

إن الهرمينوطيقا – بعمقها وجوهرها – تعد حلقة من حلقات متنوعة أخرى، أريد لها أن تستهدف البنى التحتية للدين والعقيدة والإيمان، إضافة الى إنها تستهدف – من حيث تشعر أو لا تشعر – البنى الفطرية والعقلية والعقلائية، - كما سيجري إثباته في هذا الكتاب- ولئن استمد المناهظون

للإيمان والدين على مر التاريخ بعلوم أخرى في محاولتهم لضرب الدين من جذوره، وخلق عالم لا أثر للدين والتدين فيه، فإنهم في العقود الأخيرة خاصة، لجأوا الى هذه الطريقة بالذات كامتداد لتلك الاستراتيجية العامة.

من هنا أخذ المؤلف على عاتقه في هذا الكتاب - والذي سبقه كتاب آخر هو (نسبية النصوص والمعرفة ... الممكن والممتنع) - مناقشة الأسس الهرمينوطيقية بموضوعية، وتناولها بالدراسة العلمية الرصينة، وأثبت أنها تؤدي الى واقع لا ينسجم مع البنى والثوابت العقلية، والأسس العقلائية، ولا مع الثوابت والرؤى الدينية الإسلامية والقرآنية.

وإذ تبادر مؤسسة التقى الثقافية لنشر هذا الكتاب، فإنها توجه شكرها العميق الوافر لكل من ساهم في إعداد الكتاب من تحقيق وصف وإخراج وطباعة، نخص بالذكر الأخوين الفاضلين ؛ الأخ الدكتور هيثم الحلي والأخ محمد طالب الأديب، اللذين أبديا ملاحظات منهجية قيمة، رغم قساوة الظروف الصعبة التي أحدقت بهم وبالكثير من المؤمنين الكرام.

نسأل الله تبارك وتعالى أن يوفقنا وجميع العاملين، للمزيد من الانتاج والعطاء والخدمة الخالصة للدين الحنيف، والله الموفق وهو المستعان.

مؤسسة التقى الثقافية

١٤٣٣ هجري قمري

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين

واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم

المقدمة المنهجية للكتاب*

الهرمينوطيقا Hermeneutics, هي فرع من علم الفلسفة, يدرس مبادئ التأويل والإدراك, والكلمة تحمل إسم نظرية معروفة في «الميثودولوجيا» أو علم المنهج, في أسلوب تأويل النصوص المقدسة وتفسيرها، وبالأخص في (الكتاب المقدس) بعهديه, الجديد والقديم, وتقوم بتأويل الخطاب, عبر تحليل قواعد وإجراءات كافة الصيغ اللغوية المولدة لمعاني النصوص[١], وهو علم معني بتحليل وتأويل أشكال الكتابة في الآداب، وفي العلوم, التطبيقية أو الإنسانية.

والمفردة لغة عن اليونانية القديمة بمعنى التعبير, وهي النطق والكلام والترجمة, أو التأويل بمعنى التفسير أو الإيضاح, أو الترجمة بمعنى النقل والتعويض والألفاظ, وانّ التأويل والترجمة، في اليونانية القديمة، لهما نفس الدلالة، لأن ترجمة النص واستبدال ألفاظه ومنطوقاته, هو بالضرورة تأويل لمحتوياته وإيضاح لمضامينه.

وتهتم «الهرمينوطيقا», بفهم ما يقوله البشر وما يفكرون به، وعلاقة ذلك بأفعالهم, وهي عبارة عن نظرية في التأويل، بمعنى أنها تأمّل فلسفي وتفكير فينومينولوجي, حول نشاط عملي يتخذ طابع التفسير أو التأويل, فالتأويل هو إيضاح مقاطع غامضة وغير مستوعبة من النصوص، لأن المعنى الجليّ والواضح, لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل[٢]، وقد يحتاج إلى تأويل ليكون معقولاً, فتدور أساساً حول إيضاح وتفسير الأشياء لتصبح مفهومه ومعقولة, وهدف نظرية التأويل هو تعميم مشكل «الهرمينوطيقا», على جملة الممارسات الفردية والاجتماعية, والتصورات والأفعال والمقاصد، بمعنى انها

---

(١) وهذه إشارة الى إحدى مدارس الهرمينوطيقا وهناك غيرها، كما سيظهر من الكتاب.

(٢) حسب بعض مدارس (النسبية) فقط.

تهدف إلى تفسير التجربة الإنسانية برُمّتها، وفق أدواتها وآلياتها.

مشكلة البحث ومعضلته

إن الفهم الصحيح للهرمينوطيقا، ليست باعتبار كونها دعوة لإثبات وجود قراءات متعددة، وإنما هي دعوة لحتمية ذلك التعدد[1]، وذلك من خلال ثنائية «الهرمينوطيقا» والنسبية، إذ أن هناك جذور فلسفية «هرمينوطيقية»، قد أسست لنسبية المعرفة، مما فتح الباب أمام كل أشكال المعرفة، وجعلها لا تخرج عن دائرة النسبية، حتى تلك المعرفة التي يمكن أن تحصل من دلالات النص، وبالتحديد النص الديني، مادة البحث وموضوعه، وما يحمله من فهم نسبي، باعتبار أن الأفق المعرفي غير محصور، ما دامت المعرفة وليدة تجارب حياتية تاريخية لا نهائية، كما تؤسس لذلك «الهرمينوطيقا».

فالنسبية مفهوم ومصطلح، شاع استعماله في الأزمنة الأخيرة، خاصة في الحقول المعرفية و«الإبستمولوجية»، المتعلقة بفلسفة العلم وفكره، حيث سميت بالنسبية المعرفية، وتحت مظلة النسبية، تصنف أيضاً مفاهيم النسبية الأخلاقية والوضعية، فكان موضوع الكتاب، متعلقاً بهذه الثنائية، بين الهرمينوطيقا وفلسفة النسبية، التي يكشف عنها عنوانه ونطاقه.

فالنظريات النسبية، تمثل حاجزاً حقيقياً أمام أي تأسيس معرفي قائم على إمكان الوصول إلى الحقيقة، كما أنها تحرّف أي تأسيس لبناء معرفي، مستنبط من النص الديني، طالما أن فهم القرآن الكريم مثلاً، لا يخرج عن إطار الفهم البشري المحكوم عليه بالتحول، وبالتالي لا يمكن الإحتكام على أي فهم ثابت، أو معلومات قطعية الصدق.

(١) ولصحة كافة تلك القراءات أيضاً، حسب بعض مدارسها.

غاية البحث وأهدافه

ولذلك كان لابد من دراسة دلالات ومعاني هذا المفهوم, بكافة أبعاده ومدركاته، لأهميته وشيوع استخدامه خاصة في المجالات المعرفية، وفي البحوث عن الأديان والمذاهب والقضايا المتعلقة بعلوم ما بعد الطبيعة «الميتافيزيقية»، ولأن العديد من الفلاسفة والعلماء والمفكرين, بمن فيهم بعض الإسلاميين التحديثيين, قد اتخذ مفهوم «النسبية», ذريعة لتقليص وهدم الفاصل بين المعرفة الحقة المطابقة للواقع وغيرها، ولخرق الحدود بين «الدين الحق» و»الصراط المستقيم» وغيرهما، باعتبار أن «نسبية المعرفة» تعني في إحدى تفسيراتها, أن الصراطات كلها مستقيمة، وأن الأديان كلها على حق، أو أنها وإن لم تكن كلها على حق، إلا أنها بأجمعها «ظنية», ولا علم فيها، إلى غير ذلك من النتائج التي استنتجها بعض «الهرمينوطيقيين» و»النسبيين», والتي هي غاية البحث وهدفه, في محاكمتها وتفنيدها, وفق الدليل القويم والحجة العلمية, المستندة الى المنهج البحثي.

نطاق البحث

لقد ظهرت الحاجة الملحة, لنقد فلسفة «الهرمينوطيقا», بكافة نظرياتها ومنطلقاتها, وخاصة ما يتعلق بالظاهراتية, في فلسفة كانط, ومبدأ استحالة مطابقة الشيء وذاته, أو ظاهره وحقيقته, وكذلك دراسة مختلف معاني وتعريفات النسبية، وتقييمها ونقدها, بهدف رفض الممتنع منها, مع تثبيت ماهو مقبول للعقل والعقلاء, وقد سار الكتاب على تعريف الواقع بلحاظ مطابَقيته للقضية أو للإدراك أو للمعرفة أو للمعلومة, ولذلك تم التعبير بنسبية الحقيقة والمعرفة واللغة, وفق تقسيم رباعي, يستجيب للعوالم الكونية الأربعة, وهي العينية والذهنية واللغوية والكتبية, غير أن عالم اللغة والنصوص, وعالم الكواشف والروابط, قد فضل البحث صياغتهما بعالم كوني واحد,

لأغراض الحصر، وسلامة الاستقراء.

وسيتكرس البحث في هذا الكتاب حول الهِرمينوطيقا المعرفية واللغوية والفلسفية، مع إشارات مقتضبة للهِرمينوطيقا النفسية.

موضوع البحث وعنوانه

كان الكتاب الأول في موضوع البحث ذاته، الموسوم «نسبية النصوص والمعرفة .. الممكن والممتنع»، قد سلك نفس المنهج، وتوخى الغاية ذاتها، غير أن استكمال البحث وإغنائه، وإشباع الحاجات العلمية، التي لم يتسنّ لنطاق الكتاب الأول تلبيتها، والذي استند الى محاضرات علمية، قد ألقيت في جوانب الموضوع، دون أن يتسنى استكمالها، فقد ظهرت الحاجة لاستيعاب نطاق الموضوع بالكامل، وتضمين المباحث المكملة والتفصيلية، وذات الصلة بالموضوع، بكافة جوانبه وتفريعاته، وفي تلبية ثنائية «الهِرمينوطيقا» و«النسبية»، بفلسفتيهما ونطاق عوالمها، العينية والذهنية واللفظية والكتبية، وهذا ما يتوخاه هذا الكتاب، الموسوم «الهِرومينوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة».

معضلة البحث

لا يهم البحث التحقيق في التطور التاريخي لاستخدامات هذه المفاهيم، المتعلقة بمقولات الهِرمينوطيقا والنسبية الناتجة عنها، أو تحديد الصواب من الخطأ، في فلسفة تكوين هذه المفاهيم، إذ إن ما يهم البحث، هو «محاكمة» المداليل الفلسفية و الفكرية واللغوية، لهذه المدركات الفلسفية، على ضوء عدد من تفسيراتها، خاصة تفسيراتها تلك التي تمس النصوص الدينية لدى المسلمين[1]، ومن هنا فإن التوغل مثلاً لإثبات صحة أو سقم رأي بعض

(١) على أن أكثر مباحث الكتاب، هي ذات جهة عمومية، تنفع المسلم وغير المسلم على حد سواء، في تقييم ونقد (نسبية الحقيقة والمعرفة واللغة) بما هي هي ومع قطع النظر عن انتماء الباحث الى أي دين او حضارة.

المحللين, الذي كان بهدف الالتفاف على غرابة الإنجيل المحرّف وأخطائه، لا يقع في صميم البحث والدراسة, كونها ليست دراسة تاريخية بالأساس.

إن نسبية المعرفة بشكل عام, أو الهرمينوطيقا كفلسفة تؤدي إلى النسبية بشكل خاص، أصبح من المباحث التي تحظى بحضور واضح في بعض الأوساط الإسلامية، بخاصة عند المتأثرين بالفلسفة الغربية, الذين بدأوا يسوّقون لهذه البحوث, متصورين أنهم أتوا بما يحقق فهماً إسلامياً حديثاً.

منهجية البحث

إن البحث في الكتاب, علمي وفلسفي, ودراسة تحليلية نقدية بالأساس، وليس بحثاً «أتيمولوجياً», في علم أصول المفردات اللغوية, وبيان مفاهيمها, من خلال كشف جذورها اللغوية, وإن كانت هنالك إضاءات متعددة تستدعي هذا المسلك البحثي.

وسيسلك البحث في سبيل غاياته وأهدافه, منهجاً نقلياً وعقلياً واستقرائياً, وستجري مناقشة الأفكار المستهدفة في البحث, بمنهج يوائم النخب العلمية والفكرية، مما يحيط بأفكار النسبية والهرمينوطيقا, ونظرياتها الفلسفية القائمة, بكل دلالاتها ومعانيها المفترضة, وذلك بموضوعية علمية, لا تستثني تبيين المعاني المقبولة فيها.

وسيجري الوقوف على هذه المعطيات الفكرية, وتقييمها شرعياً, وفق المناهج التالية: (المنهج العقلي) وفق المنهجين الاستقرائي والمنطقي – المنهج القياسي– للاستدلال بما هو ضروري من العقل, بحيث يشمل الخطاب كلاً من المسلم المتدين وغيره, وذلك بجمع كلا النمطين من الاستدلال، إضافة إلى (المنهج الوجداني والفطري), اللذين يدلان على ذات المخرجات البحثية، وأيضاً(المنهج النقلي) المستند الى النصوص المقدسة والروايات الشريفة, في الكتاب والسنة.

مصادر البحث ومراجعه

لقد استند البحث الى مصادر ومراجع بحثية، رصينة ومعتمدة، سواء في كتب التراث العربي الإسلامي، أو في الأدبيات المعاصرة، التي عرضت لمجمل النظريات الفلسفية، ذات الصلة بالموضوع، وقد توفر للباحث الإطمئنان لعلميتها وموضوعيتها، وقد جرى ثبت ما أمكن منها، في قائمة الفهرست في نهاية الكتاب، وخاصة المصادر التراثية منها، فيما ترك التعريف بسواها، من خلال الإرجاعات والهوامش، ضمن سياق نصوص المتن.

الهيكلية المنهجية للبحث والكتاب

احتوى الكتاب على خمسة فصول رئيسة، تفرعت الى مباحث فرعية، وعناوين ثانوية، إذ تضمن الفصل الأول «مقاربة تمهيدية ونقدية لمفاهيم النسبية ومتعلقاتها والهرمينوطيقا ومدركاتها»، فيما تحصل الفصل الثاني على «مداخلة نقدية بأنواع النصوص ومباني الحقائق والمعرفة وقصد المؤلف»، وقد تعرض الفصل الثالث الى «معاني النسبية وتفسيراتها وتقييمها»، فيما تعرض الفصل الرابع الى «آراء هرمينوطيقية محورية» مع خاتمة عن القران الكريم والرسل والاوصياء وبراهين المعرفة المطلقة، أما الفصل الخامس، فقد بحث في «مرتكزات نظرية كانط الفلسفية»، كونها من أهم المواضيع المحورية في البحث، والذي يمثل جانباً كبيراً من المخرجات البحثية فيه، إضافة الى مباحث الفصل الرابع.

---

* عهد السيد المؤلف إلى الأخ الأستاذ الفاضل الدكتور هيثم الحلي بكتابة مقدمة منهجية لهذا الكتاب، فكانت هذه المقدمة المنهجية.

الفصل الأول

مقاربة تمهيدية ونقدية في مفاهيم النسبية ومتعلَّقاتها[1]

والهِرمينوطيقا ومدركاتها

(١) المقصود بمتعلَّقاتها، ما اضيفت اليه كلمة النسبية، وهي كلمات: الواقع، الحقيقة، المعرفة، العلم، واللغة.

تمهيد اجمالي عن مفهوم النسبية

(النسبية)[1] مفهوم ومصطلح، شاع استعماله في الأزمنة الأخيرة، خاصة في الحقول المعرفية والابستمولوجية، حيث سميت بـ(النسبية المعرفية) ([2])، وقد شاع استخدامه خاصة في المجالات المعرفية، وفي البحوث عن الأديان والمذاهب والقضايا الميتافيزيقية، مما يتطلب دراسته، وتبيان معالمه ودلالاته، ولأن العديد من الفلاسفة والعلماء اتخذ مفهوم (النسبية) ذريعة لتقليص بل لهدم الفاصل بين المعرفة الحقة المطابقة للواقع وغيرها، ولإذابة وتمييع الحدود بين (الدين الحق) و(الصراط المستقيم) وغيرهما، باعتبار أن (نسبية المعرفة) تعني - في إحدى تفسيراتها - أن الصراطات كلها مستقيمة، وأن الأديان كلها على حق، أو أنها وإن لم تكن كلها على حق، إلا أنها بأجمعها (ظنية) ولا علم فيها، إلى غير ذلك من النتائج التي استنتجها بعض (الهِرمينوطيقيين)[3].

(١) تحت المظلة النسبية، تصنف المجموعات التالية:
أ - النسبية المعرفية: وهي تؤكد أن كل الحقائق نسبية. وهذا يعني أنه لا توجد هناك حقيقة أكثر مصداقية من الأخرى وبالتالي لا يوجد مقياس موضوعي للحقيقة، والنتيجة الطبيعية أن تنكر وجود الحقيقة المطلقة.
ب - النسبية الأخلاقية: كل الأخلاقيات نسبية داخل المجموعة الاجتماعية التي يتكون فيها.
جـ - النسبية الوضعية: كل أخلاقيات الصواب والخطأ تعتمد على الوضع التي تعيشه.

(٢) (Relativity of knowledge) . تؤكد النسبية المعرفية، أن كل الحقائق نسبية، وهذا يعني أنه لا يوجد نظام حقيقي محدد أكثر صحة ومصداقية من نظام آخر، ولا يوجد مقياس موضوعي للحقيقة. ولذلك من الطبيعي أن تنكر الحقيقة المطلقة، وكذلك تنكر أن التفكير العقلي يمكن أن يكتشف الحقيقة ويؤكدها. وإن كانت النسبية المعرفية لا تنكر وجود اختلافات في الثقافات المتنوعة، بل تؤكد ذلك، إلا إنها في المقابل ترى ان لا يوجد هناك نظام ابستميولوجي (طريقة معرفة الأشياء) أعلى من نظام آخر. وبالطبع هذا يؤدي إلى إدحاض ذاتي وذلك بزعمها أن مبدأها للحقيقة النسبية هو حقيقة مطلقة وأنها تستخدم لتحديد النسبية المعرفية بأنها حق.
أما الحقول والعوالم، التي تتحرك فيها النسبية، وهي العالم العيني، للحقائق والمعاليل، وعالم الذهن، للمعارف والعلوم، وعالمي الكواشف والدوال واللغة والنصوص، فيمكن منها أن تصنف النسبية عموما، الى نسبية الحقيقة، ونسبية المعرفة، ونسبية النصوص.

(٣) يقصد بهم الفلاسفة والمفكرون، القائلون بالهرمينوطيقا Hermeneutics، وهي فرع من علم الفلسفة، يدرس مبادئ التأويل والادراك، والكلمة تحمل اسم نظرية معروفة في الميثودولوجيا أو علم المنهج، في أسلوب تأويل النصوص المقدسة وتفسيرها وبالأخص في الكتاب المقدس بعهديه، الجديد والقديم، وتقوم

وحيث إننا سنعقد فصلاً خاصاً لدراسة مختلف معاني وتعريفات النسبية[1]، وتقييمها ونقدها، لذا سنكتفي ههنا بالإشارة إلى بعض الحقائق والنقاط الجوهرية عن النسبية، وإلى ذكر بعض الآراء والتعريفات بإيجاز، في مقاربة تحليلية ونقدية تمهيدية لها.

(١)

مقاربة فكرية - نقدية مبدئية في مفردة «النسبية» ودلالاتها ومدركاتها

إن (النسبية) تختلف باختلاف المعنى المراد منها؛ فإن المعاني المذكورة لها، أو التي يمكن أن تذكر لها، بلغت، حسب تحقيقنا، خمسة عشر معنى، ولعلنا نتطرق لتفصيل ذلك عند كل معنى، إلا أننا نكتفي ببعض الإشارات الآن، فإن (النسبية) بمعنى:

بتأويل الخطاب عبر تحليل قواعد وإجراءات كافة الصيغ اللغوية المولدة لمعاني النصوص. وهو علم معني بتحليل وتأويل أشكال الكتابة في الآداب، وفي العلوم التطبيقية أو الإنسانية.
وهي لغة عن اليونانية القديمة بمعنى التعبير. وهي النطق والكلام والترجمة. أو التأويل بمعنى التفسير أو إيضاح. أو الترجمة بمعنى النقل والتعويض والألفاظ. وان التأويل والترجمة، في اليونانية القديمة، لهما نفس الدلالة، لأن ترجمة النص واستبدال ألفاظه ومنطوقاته. هو بالضرورة تأويل لمحتوياته وإيضاح لمضامينه.
وتهتم بفهم ما يقوله البشر وما يفكرون به، وعلاقة ذلك بأفعالهم. وهي عبارة عن نظرية في التأويل، بمعنى أنها تأمّل فلسفي وتفكير فينومينولوجي. حول نشاط عملي يتخذ طابع التفسير أو التأويل.
والتأويل هو إيضاح مقاطع غامضة وغير مستوعبة من النصوص، لأن المعنى الجليّ والواضح. لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل، وقد يحتاج إلى تأويل ليكون معقولاً. فتدور أساساً حول إيضاح وتفسير الأشياء لتصبح مفهومه ومعقولة. وهدف نظرية التأويل هو تعميم مشكل الهرمينوطيقا. على جملة الممارسات الفردية والاجتماعية والتصورات والأفعال والمقاصد، بمعنى انها تهدف إلى فهم صحيح للتجربة الإنسانية برُمّتها.

(١) كما أنه سيأتي في عنوان خاص تعريف (المعرفة) بإذن الله تعالى.

١ : إن (كل معارفنا وعلومنا ظنية)، لا تلغي تحقق مرتبة من مراتب المعرفة بالخارج، وهي الظن، والظن ـ على رأي ـ كيفية نفسية، وارتأى البعض أنه من مقولة الانفعال، وآخرون ذهبوا إلى أنه من مقولة (الإضافة) ـ وتفصيله في مبحث الوجود الذهني، وعلى أي تقدير فهي (مطلقة) من حيث كونها كيفاً أو انفعالاً أو إضافة، نعم هذه القضية[1]، إن قلنا بأنها قطعية، فليست هي نسبية بهذا المعنى، فلا تحمل عليها بالحمل الشائع الصناعي، وإن قلنا بأنها (ظنية)، كانت نسبية بهذا المعنى لكنها عندئذٍ تنقض نفسها بنفسها[2]، كما سنفصله لاحقاً إن شاء الله تعالى.

٢ : ولو أريد بالنسبية (مؤثرية القبليات الفكرية والخلفيات النفسية في المعرفة)، فهي مندرجة في مقولة (الفعل)[3]، وأما لو أريد بها (تأثر الإنسان في مرحلة إدراكه للحقائق بالخلفيات والمسبقات) فإنها من مقولة الانفعال، وعلى أي فإن النسبية بهذا المعنى تعاني من نفس المعضلة السابقة، فإن هذه القضية (مؤثرية...) و(تأثر...) هي المعلومة وهي نوع من المعرفة فإن قلنا بأن المفكر أو المؤلف أو المتحدث بهذه المعلومة، متأثر في الوصول إليها بقبلياته وخلفياته، فإن هذه القضية تنقض نفسها بنفسها، ولا يمكن الاعتماد عليها كقاعدة علمية لاكتشاف المعادلة الكلية لكل المعارف والعلوم، ولا ضمان لصوابيتها عندئذ ولو قلنا بأنه غير متأثر، لنقض هذا القولُ كليةَ القاعدة، ثم ما الفارق؟ وما الدليل على الاستثناء؟ وسيأتي تفصيل ذلك وغيره.

ونضيف أن (النسبية) هي بدورها معرفة أو معلومة أو مفهوم ومعنى متصوَّر، فهي إذن مما يخضع للخلفيات النفسية والمسبقات الفكرية، فـ(يتلون)

---

(١) أي (كل المعارف والعلوم فهي ظنية).

(٢) ثم إن هذا لا يعدو كونه ظناً بالنسبية والظن ليس بحجة.

(٣) ويمكن درجها بوجهٍ في مقولة الكيف أو الإضافة، فتأمل.

المفهوم و(يتشكل)، في ذهن مفكر، على خلاف (تلونه) و(تشكله) في ذهن كلّ مفكر آخر وهكذا، إذ حسب النسبية نفسها[1] لابد من تشكله وتلونه قبل أن (يدركه الإنسان).

وسيكون الحاصل من ذلك أن (النسبية) ـ حسب هذا المذهب في معنى النسبية ـ لا يمكن تعقلها وإدراكها كمفهوم مجرد صافٍ عن الشوائب والملونات، وعلى هذا يفقد (البحث العلمي) عن (مفهوم النسبية) و(النسبية المعرفية) قيمته لعدم توارد النفي والإثبات والنقض والإبرام، على موضع واحد، بل تفقد كافة البحوث والنقاشات بين العلماء، قيمتها؛ إذ مهما صنعوا فسيكون حوارهم كحوار مجموعة من البكمِ الصم[2]؛ إذ لا يعقل حسب النسبية من أن يدرك أحدهم كلام الآخر حقاً؛ إذ لا يمكن لأحد أن يتجرد من خلفياته النفسية وقبلياته الفكرية ويتقمص شخصية الآخر تماماً ليكون «إدراكه للحقيقة» كإدراك الآخر لها، فلا يعقل أن ينتج الحوار أبداً، لكن البرهان الإنّي يكذب ذلك؛ إذ ما أكثر ما نجد اقتناع بعض أطراف الحوار برأي الطرف الآخر (سواء كانا من دينين أم مذهبين متباينين أو مختلفين أم غيرهما) مما يدل على أن حاكمية المسبقات والخلفيات ليست مطلقة[3].

٣: وأما لو أريد بـ(النسبية): مقولة (الإضافة)[4] لكانت كـ(المعنى الحرفي) حيث إنه بالحمل الذاتي الأولي، معنى حرفي، وبالحمل الشائع الصناعي كذلك، فإن كل حرف هو في وجوده حرف مثل: (في) إذا استخدمت دالة على الظرفية. لكن (المعنى الحرفي) هو (معنى اسمي) إذا أصبح ما فيه ينظر

---

(١) فعند هاملتون ـ مثلاً ـ (إن الفعل الإنساني لا يدرك صور الوجود إلا بعد تبديلها ومزجها بفاعليته الخاصة) المعجم الفلسفي: ج٢، ص٤٦٦-٤٦٧.

(٢) يصطلح عليه في العرف بـ(حوار الطرشان).

(٣) وسيأتي تفصيل ذلك بإذن الله تعالى.

(٤) وهي النسبة المتكررة، سواء كانت متفقة الطرفين أم مختلفة.

لا ما به يُنظر، أي إذا لاحظنا المفهوم الذي يدل على كافة المعاني الحرفية، وكذلك (النسبية)[1]، فهي مفهوم غير نسبي وغير إضافي إذا نظر إليها ككلي منطبق على مصاديقه، فتدبر.

وتبسيط ذلك: أن شريك الباري المتصوَّر، ليس شريكاً للباري بالحمل الشائع الصناعي وبلحاظ الوجود العيني، وكذلك النقيضان في قولك النقيضان لا يجتمعان، فإنهما بلحاظ الوجود ليسا نقيضين إذ لا يعقل اجتماعهما ليكونا نقيضين، وإن كانا بحسب المفهوم نقيضين، وذلك[2] هو ملاك صحة حمل خبر (لا يجتمعان) عليها، وكذلك (المعدوم) عندما تحكم عليه بأنه (ما لا يُخبر عنه) أو بغير ذلك، فإنه من حيث أنك أخبرت عنه بـ(لا يُخبر عنه)، موجود في عالم الذهن وصقع الاعتبار، وليس معدوماً بهذا المعنى واللحاظ، ولذا أخبرت عنه بهذا الخبر (وأنه لا يخبر عنه).

وبعبارة أخرى، لا يمكن أن تكون (النسبية) بالحمل الذاتي الأولي، إلا (النسبية) لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، وذلك ككل مفهوم آخر، ولكن هذا لا ينفي أن تكون (النسبية) كمفهوم من المفاهيم، أمراً مطلقاً، بحسب بعض معانيها، أو أن تكون (النسبية) أمراً نسبياً بالحمل الشائع الصناعي، بحسب معاني أخرى، وإن وردت عليها إشكالات أخرى من جهات أخرى.

مقاربة أخرى لمعاني النسبية وتقييمها

وبتعبير آخر، وببيان آخر أكثر تفصيلاً، إن (النسبية) إذا لوحظت من حيث هي، فقد تكون (نسبيةً) وقد لا تكون:

أ: (النسبية) قد تقابل الإطلاق والديمومة[3]، وعلى هذا فـ(النسبية)

---

(١) وهذا مع قطع النظر عن الإشكال الآخر وهو أن (الاضافة) مغايرة لـ(النسبية) تماماً.

(٢) أي المفهوم.

(٣) حسب المعنى الثالث عشر، من معاني النسبية، وسنتطرق له تفصيلاً بإذن الله تعالى.

بنفسها صفة غير دائمة أو كلية، للمفاهيم ـ حسب نظرية النسبية نفسها ـ فإن (النسبية) في إحدى معانيها، يراد بها: نفي الصفة الكلية من حيث الديمومة عن (المفهوم أو المعرفة أو الحقيقة).

وحيث إن (النسبية) هي مفهوم من المفاهيم وحقيقة من الحقائق، فليست إذن (النسبية) بنسبية دائماً، وبذلك تنقض النسبية نفسها، وذلك كقولك: (كل قضية جزئية) فإنها لو لم تشمل نفسها، لما كانت كل قضية جزئية؛ إذ هذه أيضاً قضية، ولو شملت نفسها لنقضت نفسها بنفسها.

ب: (النسبية) ليست مقياساً معيارياً موضوعياً؛ إذ لا يوجد مطلقاً مقياس ومعيار موضوعي لتمييز الصحيح من السقيم والحق من الباطل، حسب بعض مذاهب النسبية.[1]

ج: (النسبية) ليست صائبة بالضرورة؛ إذ (الشيء قد يكون خاطئاً أو صائباً تبعاً لاختلاف الأزمان، أو الظروف، أو المجتمع).[2]

وعلى هذا فليس لمن يلتزم بهذا المعنى (للنسبية) أن يستثني نفس مفهوم النسبية عن هذه القاعدة.

د: (النسبية) حتى على القول بأنها صائبة، فإنها خاطئة تماماً بناءً على المذهب النسبي القائل بأن المعارف المتعاكسة والمتناقضة، صائبة.[3]

بل على هذا لا توجد قاعدة كلية أبداً، لا وحتى النسبية، إلا ويصدق نقيضها عليها.

(١) وقد بحثنا ذلك في المعنى الخامس للنسبية.

(إيمانويل كانط) بالألمانية (Kant Immanuel): (٤٢٧١ـ ٤٠٨١) وقد يكتب «عمانوئل كانط»: فيلسوف من القرن الثامن عشر، ألماني من بروسيا ومدينة كونغسبرغ، كان آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا الحديثة في التسلسل الكلاسيكي لنظرية المعرفة خلال عصر التنوير الذي بدأ بالمفكرين جون لوك، جورج بركلي، وديفيد هيوم.

(٢) كما هو المعنى الثالث للنسبية.

(٣) وهو المعنى الرابع من معاني النسبية.

هـ: (النسبية) ليست حقيقة (اكتشفها) العقل أو اكتشف ضدها (المطلقية) بل هي من (صنع) العقل واختراعه وخلقه[1]، سواء أقلنا بأن ذلك يتم على ضوء التجربة أم لا؟

وإذا كان العقل هو الخالق للمفاهيم الرياضية وللمقولات الأربع[2]، كما يقول كانط، فلِمَ لا يكون هو خالق (النسبية) أيضاً؟ وهنا نصطدم بالاعتراضات التالية: إذ إن ذلك يعني أن بمقدور الذهن أن يخلقها بمعنى معاكس تماماً، بل لعله قام بخداعنا، فأوهمنا أنه خلق (النسبية) بهذا المعنى أو بذاك، لكنه في الواقع قد خلق الضد الآخر! ثم ما فرق النسبية، عندئذ، عن (الأوهام) و(الأحلام)؟ وسيأتي البحث بالتفصيل عن معاني النسبيّة المشار إليها ههنا، وعن حقيقة وحدود كلام (كانط) ومناقشاتنا معه، ومع سائر النسبيين.

و: (النسبية) ـ على حسب بعض تعريفاتها ـ تتضمن (النسبة) لكنها غير مقولة الإضافة فليست كالموازاة أو المساواة أو الفوقية، لكنها مع ذلك مما يتقوم بالمضاف إليه[3]، وهي في ذلك ومن حيث هذه الجهة (مطلقة)؛ إذ (النسبية) يستحيل أن تكون (غير نسبية) ما دامت هي نسبية، ولو فرض ـ ولو بتحول جوهري فرضاً ـ تحولها إلى أمر غير نسبي، أي غير ذات نسبة، فإنها عندئذ ليست (النسبية) بل أمر آخر فهي (نسبية) في الزمن الأول، وغير نسبية في الزمن الثاني مثلاً.

---

(١) (فكما يقول «كانط»: إذا كان العقل صائغاً، يكيِّف معطيات التجربة ويصوغها وفق قوالبه الخاصة، فلا تتعجب لاختلاف صور المعرفة باختلاف القوالب) المعجم الفلسفي: نسبية المعرفة، ج٢، ص٤٦٧.

(٢) وهي (الكمية، الكيفية، النسبة، الجهة) ولكل منها أنواع ثلاثة، حسب كانط، كما سيأتي تفصيله، وعلى أي فإن ما يذكره عن الأنواع الـ١٢ جار بعينه في (النسبية) وفي سائر المفاهيم الكلية، كما أوضحناه هنالك.

(٣) أي هي من مصاديق المقولات ذات النسبة كالوضع والجِدَة.

ز: و(النسبية المعرفية) ليست من (المعقولات الثانية الفلسفية) التي يكون الاتصاف بها في الخارج والعروض في الذهن، بل هي من المعقولات الثانية المنطقية، فهي ليست من قبيل (الإمكان) حيث إن الاتصاف به في الخارج والعروض ذهني وكذا (الوحدة) ـ المراد بها غير التشخص المرادف للوجود ـ و(الزوجية) و(الفردية).

بل هي من قبيل (المعرِّف) و(الحجة) وشبههما، مما عُدّ من المعقولات الثانية المنطقية، وذلك لأنها من صفات القضايا والمعرفة، وهي أمور ذهنية كما لا يخفى.

وثبوت هذه الصفة للنسبية أيضاً، أمر مطلق، وليس نسبياً فإن (النسبية) هي أبداً ودائماً من المعقولات الثانية المنطقية، ولا يعقل تحولها إلى المعقولات الأولى، أو إلى المعقولات الثانية الفلسفية، كما أنها أمر مطلق على حسب عدد من معاني النسبية الأخرى، كما اتضح وسيتضح أكثر، نعم لو قلنا بنسبية (الواقع الخارجي) أيضاً، فإن هذه النسبية ستكون من المعقولات الثانية الفلسفية، وهي أيضاً مطلقة عندئذ في كونها كذلك وليست نسبية.

وعلى أي فإن للنسبية واقعاً ـ أي واقعٍ فرض، وأي نوع من المعقولات عُدَّ ـ وراء الصورة الذهنية، قد تطابقه فهي صواب، أو لا، فخطأ، فمن الضروري دراسة ذلك الواقع وأنه أي شيء هو في حد ذاته وسيأتي بحثه إن شاء الله تعالى.

«النسبية ضد النسبية»

(النسبية) هي (النسبية) بالحمل الذاتي الأولي، أي النسبية هي النسبية بحمل (هو هو)، وأما بالحمل الشائع الصناعي، فإن مصداق (النسبي) ([1]) أي ما ادعي أنه نسبي غير نسبي، إذ أي مصداق فرض للنسبية، فإنه

(١) أي المفهوم النسبي؛ إذ (الأعيان) لا مصداق لها، بل هي المصداق، ثم أنها ليست نسبية كما بحثناه

ليس نسبياً بالمعنى الثالث والرابع للنسبية (وهما: صوابية وصحة المعارف والحقائق المتعاكسة والمتناقضة، وصحة وصوابية معرفتي للحقيقة في وقت أو مكان أو ظرف، دون آخر)، كما أن ما توهم نسبياً فإنه بالحمل الشائع الصناعي، ليس نسبياً حسب العديد من معاني النسبية الأخرى.

فإن (النسبية) هي (النسبية)، كمفهوم متحقق في الذهن، ولا يتغير هذا المفهوم، مهما غيّرت نسبته للأشياء المحيطة به، نعم مصداق (النسبية) الخارجي، لو فرض وجوده، كأن نفترض أن المراد به مقولة (الإضافة) من المقولات العشرة. فإنه نسبي بالحمل الشائع[1]، لكن سيتضح لاحقاً أن (الإضافة) مغايرة لـ(النسبية) تماماً.

(٢)

مقاربة فكرية في مفردتي «الواقع» و«الحقيقة»

مفردة (الواقع)

(الواقع) قد يراد به عالم العين، والخارج، أي عالم الثبوت، في مقابل عالم الذهن، وعالم الإثبات، وعالم الخيال والوهم، ولذا يقال هذا أمر واقعي، في مقابل (أمر خيالي أو وهمي) وقد يعدّ في مقابل (الطوباوي) وهو

في فصل مستقل.

(١) مثل المعنى الحرفي. حيث إنه بالحمل الذاتي الأولي، معنى حرفي، وبالحمل الشائع الصناعي كذلك، فإن كل حرف هو في وجوده حرف مثل: (في) إذا استخدمت دالة على الظرفية. لكن (المعنى الحرفي) هو (معنى اسمي) إذا أصبح ما فيه ينظر لا ما به يُنظر، أي إذا لاحظنا المفهوم الذي يدل على كافة المعاني الحرفية، وكذلك (النسبية)، فهي مفهوم غير نسبي وغير إضافي. إذا نظر إليها ككلي منطبق على مصاديقه.

مصداق من مصاديق الخيالي.

ولعل (الواقع الموضوعي Objective reality) هو المرادف للواقع بهذا المعنى، إذا أريد به (كل شيء موجود خارج ذهن الفرد، ويعكسه هذا الذهن)، لكن من دون أخذ قيد (ويعكسه الذهن) بنحو الحيثية التقييدية، وإلا كان أخص.

لكن البعض عرّف (الواقع الموضوعي) بالأخص إذ قال: (يقصد بالواقع الموضوعي: العالم المادي) رغم احتمال أن يكون قوله بعد ذلك (وكل شيء موجود خارج ذهن الفرد، ويعكسه هذا الذهن)[1] تعميماً إن أريد بـ(كل شيء) الأعم من المادي والمجرد.

وفي اصطلاح آخر: فإن (الواقع) هو أعم مما في الذهن والخارج ونفس الأمر، فإن ما يجري في الذهن أيضاً من (الخيالات والأوهام) هو نوع واقع أيضاً، أي أن له وجوداً، وإن في الذهن، فله مرتبة من الوجود، ولذا كان الإخبار عنها[2] صدقاً وإن طابقها وكذباً إن لم يطابق، وهذه المرتبة من الوجود ذات آثار، وإن كانت هذه المرتبة في نفسها وآثارها، أضعف من مرتبة الوجود الخارجي.[3]

وبعبارة أخرى: (الواقع) بالمعنى الأعم، يساوي (الوجود) أي وجود الشيء الأعم من الوجود العيني، والذهني، واللفظي، والكتبي، وذلك لأن الموجود في الذهن أيضاً (واقع ذهني) وإن كان بالقياس للخارج قد يكون خيالاً أو وهماً، كما لو تخيل نهراً من ذهب، أو المدينة الفاضلة في غير زمن الظهور المبارك.

(١) الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: ص١٦٦.

(٢) أي الخيالات والأوهام، كما لو أخبر عما تخيله أو توهمه.

(٣) ولذا نجد (التخيلات والتوهمات) مما يؤثر في النفس الإنسانية تأثيراً ما، من حزن وفرح أو خوف وغضب، كما يؤثر على الأعصاب بل يظهر التأثر على صفحات الوجه وعلى بعض أعضاء البدن أيضاً.

وقد جرينا في هذا الكتاب على حسب الاصطلاح الأول.

مفردة (الحقيقة)

(الحقيقة) من الممكن أن نعتبرها ـ اصطلاحاً ـ مساوية لـ(الواقع) في اصطلاحه الأول، فعلى هذا: فكل واقع حقيقة، وكل حقيقة واقع.

وقد تعرّف بـ(حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف الضاحك أو الكاتب، إذ يمكن تصور الإنسان بدونه) وهو تعريف بالأخص[1]، ونسبته لأمثال بن سينا تكشف عن ذلك؛ إذ قال: (فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو)[2]، وكذلك تفسيرها بـ(مطابقة الشيء لصورة نوعه أو لمثاله الذي أريد له)[3] أخص أيضاً من المصطلح الأول.

ومن الممكن أن نعرفها بـ(الواقع، بلحاظ مطابَقيته للمعرفة أو للمعلومة) فهي الوجه الآخر لـ(الصدق). فإن (الإثبات، وعالم الذهن، والصورة الذهنية) لو لوحظت باعتبار مطابقتها لـ(الثبوت، وعالم العين، والخارج) كانت صدقاً، ولو عكسنا كانت حقاً، فالحق هو الواقع منسوباً للقضية والصدق هو (القضية) منسوبة للواقع[4]، وعلى أي فإن هذا التعريف أخص من جهة أخذ لحاظ المطابقية.

لكن البعض اصطلح على أن (الحقيقة) هي (الإدراك الذي يطابق الواقع) وادعى أن ذلك هو المتداول في الاصطلاح الحديث، وهذا المعنى

(١) ووجه كونه أخص هو اختصاصه بالجنس والفصل، بل بالفصل فقط، فإن الشيء به، هو هو، وعدم شموله للعرض العام والخاص، على أنه تعريف لـ(حقيقة الشيء) لا (للحقيقة) وغير خفي أن ذلك مبني على أصالة الماهية؛ إذ على أصالة الوجود فإن حقيقة الشيء بوجوده. جميل صليبا. المعجم الفلسفي: ج١، ص٥٨٤.

(٢) الشفاء: ج٢، ص٢٩٣.

(٣) المصدر السابق.

(٤) كما جاء في حاشية ملا عبد الله في المنطق.

يرادف (المعرفة)، ولعله مراد من قال (الحقيقة هي مطابقة التصور أو الحكم للواقع)[١]، على أنه لا يخفى الفرق بين اعتبار الحقيقة هي (المطابقة) أو اعتبارها (الإدراك المطابق) أو (الصورة الذهنية) فإن المطابقة صفة للإدراك بلحاظ نسبته للمدرَك، ولكن لا يخفى ما في التعريفين من المسامحة فإن ذلك تعريف لـ(الصدق) وهو الوجه الآخر لـ(الحق).

وقد سرنا في هذا الكتاب على ذلك التعريف (الواقع بلحاظ مطابقيته للقضية أو للإدراك أو للمعرفة أو للمعلومة)[٢] ولذلك عبرنا بـ(نسبية الحقيقة، والمعرفة، واللغة) وذلك هو الأدق. إذ التقسيم رباعي وليس ثنائياً:

أ: الواقع، بما هو هو، أي في حد ذاته، أي (لا بشرط) عن إنكشافه ولا إنكشافه، ونسميه (الواقع) بقول مطلق.

ب: الواقع، بلحاظ كونه منكشفاً، بنحو من أنحاء الإنكشاف، أو مطابَقاً، ونسميه (الحقيقة) وفي مقابلها يقع (السراب) قال تعالى: ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾[٣].

ج: (القضية) - (أو الصور الذهنية أو المعلومات) - بلحاظ كاشفيتها عن الواقع[٤]، وتسمى (صدقاً أو كذباً).

د: (القضية) بما هي هي، لا بشرط كاشفيتها، وهي بهذا اللحاظ تعد من المعقولات الثانية المنطقية، وهي (كيفية نفسية) على رأي، ولا يهمنا الحديث عنها الآن.

---

(١) جميل صليبا. مصدر سابق. ص٥٨٤.

(٢) نعم قد توجد استثناءات، استخدمنا فيها الحقيقة بمعنى الواقع بما هو هو، مع قطع النظر عن كونه مدرَكاً ومطابقاً، والمرجع سياق الحديث.

(٣) سورة النور: ٩٣.

(٤) وقد تلاحظ كاشفيتها عن (المعتقد)، وقد فصلنا ذلك في «دروس في التفسير والتدبر - سلسلة «مع الصادقين» - «كونوا مع الصادقين».

لكن (أُوجست كُنت)[1]. عرف (الحقيقة) بـ(الحقيقة عبارة عن الفكرة التي تتفق عليها جميع الأذهان في زمان واحد).

ثم يقول: (إن الحقيقة ليست سوى ذلك)[2]، وتبعه على ذلك (فيلسين شاله) وآخرون.

ومن الواضح أن هذا التعريف هو تعريف بالأخص جداً، فإن ما تتفق عليه جميع الأذهان في زمان واحد، هو حقيقة[3] دون شك، لكن الحقيقة لا تنحصر في ذلك أبداً؛ إذ من الواضح أن (كروية الأرض وأنها ليست مسطحة) (حقيقة) بمعنى أنها (الواقع)، بالمعنى الأخص السابق، وبمعنى أنها (الواقع بلحاظ مطابقيته لإدراك ولو شخص واحد أو مخلوق واحد زمناً ما) وعلى حسب عدد من التعاريف الأخرى الآتية للحقيقة؛ ولا يضر بكونها (حقيقة) إنكار غالب أهل الأرض لها، كما لا يضر بكون (النار محرقة) أو (الجاذبية موجودة) إنكار من ينكر، وعلى أي فإن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، لكن يرد عليه قَصْرُ الحقيقة على ذلك وحصرها به.

وأما التزامنا بأنه (ما اتفقت عليه جميع الأذهان، في زمان واحد، فهو حقيقة) فذلك، لحكم الفطرة والوجدان والشرع والعقل، بأنه لا يمكن إتفاق كل الأذهان، بما فيها العالية منها كالأنبياء والرسل، على الباطل، ولأنه مقتضى برهان (اللطف)[4]، وهو ما يرشد إليه مبحث (المستقلات العقلية)[5]، ولأنه مقتضى (الاستقراء) التام، بل يكفي فيه (الاستقراء

(١) أوغست كونت. ١٧٩٨_ ١٨٥٧. عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعي فرنسي، أسس لعلم الاجتماع. ونظر للفلسفة الوضعية. وأكد ضرورة بناء النظريات العلمية المبنية على الملاحظة، وقد قارب في كتاباته التأمل الفلسفي.

(٢) أصول الفلسفة: ج١، ص١٩٩.

(٣) باعتبار أن ذلك لا يكون إلا (الأوليات) و(الفطريات) و(المستقلات العقلية).

(٤) حول برهان اللطف، يراجع «فقه التعاون على البر والتقوى» للمؤلف.

(٥) حول المستقلات العقلية، يراجع «الأوامر المولوية والإرشادية» للمؤلف.

المعلل)، ولغير ذلك.

وقال (وليم جيمس)[١] مؤسس المدرسة البرغماتية (النفعية) «القول الحق» هو ما له تأثير نافع على الأمر الموجود بالفعل، إذن: القول حق لأن له ثمرة صالحة، لا أن له نتيجة صحيحة لأنه حق).

وقال بعض الفلاسفة أنّ (الحقيقة تعني الفكر الذي تدعمه وتؤيده التجربة). و(الحقيقة عند البرغماتيين Pragmatist هي الفكرة الناجحة أو النافعة، التي تحققها التجربة، وترتد على صاحبها بالمنفعة).

والظاهر من كلامهم أن معنى الحقيقة هو ذلك تماماً، وأن النسبة هي المساواة بينهما لا أن مطابقة التجربة للفكر دليل على صحته.

وقال بعضهم (الحقيقة تعني الفكرة الناتجة من مواجهة الحواس للمادة الخارجية، ومماسّتها لها، فكل ما ينتج عن هذا التماس فهو حقيقة فهذا الماء بارد وحار معاً، وكلاهما حقيقة؛ لأن الأول وضع يده فيه فوجده بارداً بعد إذ كانت يده في ماء حارٍ، والآخر وجده حاراً بعد أن كانت يده في ماء بارد جداً).

وقال البعض الأخر: (الحقيقة هي الفكر الذي يصل إليه الإنسان عن طريق علمي).

وفسرها البعض: (الحقيقة هي الفكرة التي يذعن بها الذهن بيسر وسهولة).[٢]

(١) وليم جيمس. ٢٤٨١_١٩١٠. فيلسوف أمريكي ومن رواد علم النفس الحديث وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني والتصوف، والفلسفة البراغماتية. وله كتب متعددة فيها.

(٢) () هذه الأقوال والآراء تجدها في (سير حكمت در اروبا) للدكتور فروغي، وفي أصول الفلسفة والمنهج الواقعي للشيخ المطهري، وتجد بعضها في الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي للدكتور كميل الحاج ط٢٠٠٠، وفي (المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية) للدكتور جميل صليبا، منشورات ذوي القربى.

(٣)

تقييم موجز لتعريفات النسبية في عالم الحقيقة

ظهر بما سبق أن كل هذه التفسيرات، هي تفسير بالأخص؛ فإن الحقائق لا تنحصر بـ(النافع)، بل تشمل غير النافع، بل والضار أيضاً؛ إذ أليست النار المحرقة حقيقة؟ وهي أعم مما يصل إليه الإنسان عن طريق التجربة أو الطرق العلمية، إذ تشمل ما لم يصل إليه الإنسان أبداً، مما هو متحقق في متن الواقع وإن لم نعلم عنه شيئاً، كما تشمل ما يصل إليه الإنسان عبر الإلهام أو الوحي أو الكشف والشهود، أو ما أشبه ذلك، كما أنها أعم مما ينتج عن مواجهة الحواس للمادة الخارجية، إذ تشمل الحقيقة ما ليس بمادي وليس بحسي، وتشمل ما حصل منها في العقل لا من مواجهة الحواس للمادة الخارجية، وذلك كالمعقولات الثانية المنطقية، والمعقولات الثانية الفلسفية ـ على المشهور ـ بل وبعض المقولات العشر أيضاً، خاصة على التفصيل الذي ذكرناه في موضع آخر حول الوجود الذهني وكيفية حصول المعلومات في الذهن.

هذا إضافة إلى أن هذه التعريفات تعاني من نقاط ضعف أخرى وإشكالات عديدة نشير لبعضها فقط هنا ونترك البقية لثنايا الكتاب.

فمنها:

١ : ليست كل فكرة نافعة لصاحبها حقيقةً، بل قد تكون باطلاً وظلماً وعدواناً، أو قد تكون تخيلات وأوهاماً[١] (هذا إن اعتبر أن الحقيقة هي ما

(١) كمن يتوهم أنه طبيب أو ثري، فتهدأ أعصابه مثلاً، فهل نقول (إنه طبيب حقيقة؟ أو إن الحقيقة هي أنه ثري؟)، نعم نفس (التوهم) له وجود حقيقي وبه كان منشأ الأثر، ولعل منشأ الخلط هو عدم تمييز أن الصفة (بالحقيقة) هي صفة (الصور الذهنية) أو صور متعلقاتها.

يقابل الباطل والضلال والخطأ أو الأوهام والتخيلات).

٢ : ليس كل ما اتصف بصفتين متضادتين متصفاً به من جهة واحدة، وليس الموضوع حقيقة واحداً، بل هو في جوهره متعدد، فإن الضدين لا يمكن أن يردا على موضوعٍ واحدٍ أبداً ؛ إذ لابد في الوحدة من تحقق الشروط الثمانية[١] للتناقض.

فمثلاً ليس الماء بارداً وحاراً، من جهة واحدة، ومقيساً إلى أمر واحد، بل درجة حرارة هذا الماء في هذه اللحظة، هي واحدة غير متعددة إنما الموجود ههنا قضيتان: هذا الماء المنسوب للرجل الأول أو ليده اليمنى، أي بهذه الحيثية التقييدية، فإنه (بارد بالنسبة له) وليس بارداً بقول مطلق، وهذا الماء المنسوب للرجل الثاني أو ليده اليسرى فإنه (حار بالنسبة له) وليس حاراً بقول مطلق.

والحاصل أن الضدين (الحرارة والبرودة)، لم يردا على موضوعٍ واحدٍ أبداً، إذ لابد في الوحدة، من تحقق الشروط المذكورة للتناقض.

٣و٤ : لا يشترط في (القول الحق) أن يكون له تأثير، كما لا يشترط فيه أن يكون تأثيره بالفعل، أو أن يكون تأثيره على الموجود بالفعل[٢]، بل يكفي التأثير بالقوة القريبة من الفعل أو البعيدة، أو التأثير على الموجود بالقوة.

٥ : كثيراً ما يصح القول بـ(لأنه حق، كانت له نتيجة صحيحة) بل هي قضية صادقة دوماً بما هي هي، وبنحو المقتضي.

والظاهر أنه لم يميز بين البرهان الإني والبرهان اللمي، إذ في عالم الثبوت فإن كونه حقاً هو علة ثبوت ثمرة ونتيجة صحيحة له، وفي عالم الإثبات فإن وجود الثمرة الصالحة دليل على القول الحق وعلة لانتقال المحقق من هذه الثمرة لسببها (وهو كونه حقاً).

---

(١) أو التسعة بإضافة وحدة الرتبة لكن الأظهر عودها لوحدة الموضوع.

(٢) إذ يحتمل أن يكون (بالفعل) في كلامه قيداً لـ(الموجود) ويحتمل أن يكون قيداً لـ(تأثير).

(٤)

مقاربة في معاني «المعرفة»

ماذا تعني (المعرفة)؟

لقد عرّف عدد من العلماء ومعاجم اللغة المعرفة بما يساوي (العلم)، كما اصطلح آخرون على أن للمعرفة معنى وللعلم معنى آخر، وارتأى آخرون أن العلم أعم من المعرفة، وعَكَسَ قوم فقالوا: أن المعرفة أعم من العلم نظراً لشمول المعرفة للحاصل من الوحي أو الإلهام أو الكشف والشهود، على القول به، وكذا الوجدانيات والأوليات والفطريات، من غير أن يطلق على ذلك (العلم) ـ حسب هذا الرأي ـ.

فمن التعاريف: (معرفة: إدراك الشيء على ما هو عليه، علم، إطلاع)[١]، و: (معرفة: ما يتكون في الذهن من مفهوم لشيء، على ما هو عليه، علم، إطلاع)[٢]، ومفاد هذين التعريفين مساواة المعرفة بالعلم، لذا عرفت به.

ورأى البعض أن (المعرفة على نوعين: بالإدراك المباشر، والمعرفة بالوصف)، وإذا ضم هذا التعريف أو التعريف اللاحق إلى تعريف (العلم) الآتي أفاد أعمية (المعرفة).

ورأى آخرون ـ وهو المنقول عن ابن حزم ـ أن (المعرفة قد تكون بشهادة الحواس وقد تكون بأول العقل ـ في الضروريات ـ وقد تكون ببرهان راجع من قرب أو بُعد لشهادة الحواس).[٣]

(١) معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة: مادة معرفة.

(٢) المنجد: مادة عرف.

(٣) موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر: ج٣، ص٤٦٨١ـ ٥٦٨١ مادة معرفة.

وترى بعض أدبيات الموضوع : (تشتق كلمة Cognition من اللاتينية Cognoscer, وهي تشير إلى المعرفة الإنسانية أو الحيوانية بأشكالها المختلفة : إدراك، تعلم، ذاكرة، وعي، إنتباه، ذكاء)[١]، وظاهر هذا التعريف أن (المعرفة) أعم من (العلم).[٢]

كما أن (العلوم المعرفية) تعد حسب المصطلح الحديث داخل دائرة العلم، كما يدل اسمها عليها أيضاً و(قد ظهرت هذه العلوم في الخمسينات، وهي تقوم على دراسة الفكر البشري بكل أشكاله، من القواعد العصبية البيولوجية إلى الحالات العقلية الواعية[٣].

وكان من العلوم المعرفية: علم النفس، علوم الأعصاب، الذكاء الاصطناعي، اللسانيات، وظاهر هذا المصطلح أن (العلم) أعم من المعرفة، ولذا كانت لنا علوم معرفية وغيرها.

ومصطلح العلم يعني (المعرفة النظرية، مثل: علم الهندسة، والفلك، والطبيعة، والكيمياء، والبيولوجيا، والعلوم الإنسانية، كعلم الاجتماع وعلم النفس)[٤]، وهذا التعريف يقع على العكس من سابقه.

و (المعرفة: فعل حصول الذات، عقلياً وعملياً، على شيء ما، لاكتشاف خواصه أو خصائصه... اعتبر بعض مفكري القرن التاسع عشر أن المعرفة الوضعية (تنحصر في البحث عن ظواهر وقوانين دون معرفة مبرر حدوثها ووجودها وهي التي تمدنا بها علومنا الاختبارية) هي وحدها المعرفة الصحيحة... قرر أوغست كونت: أنه كل ما لا يمكن لحظه واستنتاجه وقياسه، لا يمكن علمه ومعرفته).[٥]

(١) معجم العلوم الإنسانية : ص٦٩٩ ، مادة معرفة.

(٢) لتعميمه للحيوان أولاً ، ولتعميمه للإشكال الستة ثانياً ، وليست كلها بعلم كما هو واضح.

(٣) معجم العلوم الإنسانية. مصدر سابق. ص ٩٥٦.

(٤) الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي : ص٥٥٣.

(٥) مفاتيح العلوم الإنسانية (معجم عربي فرنسي انجليزي) د. خليل أحمد خليل / دار الطليعة ـ بيروت ،

تقييم بعض التعريفات في العلم و المعرفة

ويلاحظ على التعريف الأخير للمعرفة ما يلي :

أولاً : إن المعرفة الصحيحة أشمل وأعم من معرفة الظواهر والقوانين، ومن معرفة العلل المعدة، والعلل التامة، ومن معرفة حقائق بعض الأشياء وبواطنها، وقد فصلنا ذلك في مبحث آخر.

ثانياً : إن العلوم الاختبارية إذا كانت لا تنال عللٍ ومبررات الوجود، فهي لا تنال (القوانين) أيضاً ؛ فإن (القوانين) ليست أمراً محسوساً، كالعلية تماماً، وعلى هذا فعليه أن يحصر العلوم في الظواهر ويخرج عن دائرتها (القوانين) وهذا ما لا يمكن لعالم أن يلتزم به.

ثالثاً : من البديهي لكل إنسان، وفي كل علم، وجود سلسلة من العلل والمعاليل، كوجود سلسلة من الظواهر والقوانين، وإن ذلك مما قد أحطنا به ـ أو ببعضه ـ خُبراً.

رابعاً : قوله (إن كل ما لا يمكن لحظه..) نقول : إن أراد (كل ما لا يمكن لحظه وقياسه)، أي بأدوات مادية حسية، فليس من الصحيح أنه (لا يمكن علمه ومعرفته) فإن أدوات المعرفة والعلم، قد تكون الحواس، وقد يكون الحدس أو الإلهام، وقد يكون العقل، وقد يكون القلب، على ما أشرنا لذلك في موضع آخر.

ويكفي نقضاً عليه أن قاعدته هذه هي قاعدة عقلية، لا يمكن لحظها وقياسها بأدوات مادية أبداً، كما هو ا لحال في جميع الكليات والقواعد ؛ إذ المحسوس ليس إلا الجزئيات والمفردات فحسب.

خامساً : إن المعرفة الوضعية، كغيرها، قد لا تكون، بل كثيراً ما لا تكون ؛ معرفة صحيحة، وقد فصلناه في موضع آخر.

هذا كله، مع قطع النظر عن المناقشة في قوله (فعل حصول الذات...)

ص٢٠٤ : ٣٠٤.

كما فصلناه في موضع آخر لدى البحث عن حقيقة العلم والمعرفة وأنه فعل أو انفعال أو إضافة أو غير ذلك وأيضاً أن الحاصل لدى الذهن عند المعرفة ما هو؟ هل الماهية أو الشبحٌ أو غير ذلك.

و(في مطلع القرن العشرين وضع مصطلح «اجتماعيات المعرفة» في معنى إظهار العلاقة المقامة بين الفكرويات أو المعتقدات من جهة، والمنازعات الاجتماعية منجهة ثانية، فجرى التفريق بين المعارف ومنها «المعرفة الاعتقادية، المعرفة الفكروية، المعرفة العلمية «غير الاعتقادية»).[1]

و (المعرفة لها عند القدماء معان:

١: إدراك الشيء بإحدى الحواس.

٢: العلم مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً.

٣: إدراك الجزئي ـ سواء كان مفهوماً جزئياً أو حكماً جزئياً.

٤: إدراك الجزئي عن دليل).[2]

وفي مجمع البحرين: (المعرفة باعتبار السبر قد يراد بها: العلم بالجزئيات المدركة بالحواس الخمسة...، وقد يراد بها إدراك الجزئي والبسيط المجرد عن الإدراك المذكور كما يقال: عرفت الله ولا يقال علمته. وقد يطلق على الإدراك المسبوق بالعدم، أو على الإدراك الأخير من الإدراكين إذا تخلل بينهما عدم، كما لو عرف الشيء ثم ذهل عنه ثم أدرك ثانياً، وعلى الحكم بالشيء إيجاباً أو سلباً).[3]

وقال البعض: (المعرفة تطلق على:

أ: الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، ب: تطلق على نتيجة ذلك الفعل أي على حصول صورة الشيء لدى الذهن)،

---

(١) مفاتيح العلوم الإنسانية: ص١٠٤.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

(٣) مجمع البحرين: ج٣، ص٢٦١ مادة «عرف».

والظاهر أن الاطلاق الأول مجازي من باب تسمية السبب باسم المسبب، فإن الفعل العقلي سبب حصول المعرفة وليس هو المعرفة.

(وتطلق المعرفة عند المحدثين ـ حسب معجم لالاند ـ على أربعة معاني :

أ : الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان حصولها مصحوباً بالانفعال أم غير مصحوب به ، وفي هذا المعنى إشارة إلى أن في المعرفة تقابلاً واتصالاً بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك ، ونظرية المعرفة تدرس المشكلات التي تثيرها علاقة الذات بالموضوع.

ب : الفعل العقلي الذي به يتم النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء خالية ذاتياً عن كل غموض وإلتباس أو محيطة موضوعياً بكل ما هو موجود للشيء في الواقع).[1]

يلاحظ على التعريف الأخير:

أ : أن تعريفه للمعرفة لا يشمل العلم الحضوري.

ب : ثم إن تعريفه لخصوص العلم الحصولي بما يتم به حصول صورة الشيء لدى الذهن ، تعريف مبني على أحد الأقوال الستة[2] في حقيقة العلم الحصولي ، وقد أشرنا لها في مبحث آخر.

ج : كما يلاحظ عليه أنه لم يوضح حقيقة وماهية ونوع ذلك التقابل والإتصال بين المدرِك والمدرَك ، فهل هو إضافي أو انفعالي أو غيرهما ، وهل التقابل بالجهة أم بالاعتبار؟ وهل الاتصال بالحلول أم بالاتصاف أم غير ذلك؟

(المعرفة) في الآيات الشريفة

ولعل الذي يستظهر من الآيات القرآنية الكريمة التي وردت فيها مادة

(١) المعجم الفلسفي : ج٢ ، ص٣٩٣.

(٢) بل هي أكثر.

عرف أو مشتقاتها: أن الملاحظ في المعرفة:

أ: المصاديق والجزئيات، لا الكليات.

ب: درجة خاصة من الوضوح.

ج: المعرفة المباشرة من دون وساطة شيء.

هذا إضافة إلى أمرين آخرين ليسا بذلك الإطلاق:

د: قد تكون ظاهرة في المعرفة الحسية.[١]

هـ: قد ترمز إلى معرفة الشيء بعد الغفلة عنه.

فمثلاً قوله تعالى:

﴿ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ ﴾[٢] فإن ﴿ نَضْرَةَ النَّعِيمِ ﴾ مصداق جزئي والمعرفة بها هي معرفة مباشرة وحسية وواضحة جلية و﴿ فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ ﴾[٣] فإن (ما عرفوه) مصداق جزئي، وهي واضحة جلية لديهم، ومعرفتهم به هي معرفة بعد سابق معرفة وتخلل غفلة، إذ المراد بـ﴿ عَرَفُوا ﴾ الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله والقرآن الكريم؛ ولذا قال تعالى: ﴿ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾[٤]، وكانت معرفتهم بالرسول والقرآن عن طريق (التوراة) قراءة وسماعا، فهي معرفة حسية إذن. وكذلك قوله تعالى: ﴿ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ ﴾[٥] و: ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾[٦]، ﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا ﴾[٧]، ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ

---

(١) أو: والعقلية، لتنزيلها منزلتها في الوضوح، فتأمل.

(٢) سورة المطففين: ٤٢.

(٣) سورة البقرة: ٩٨.

(٤) سورة البقرة: ٩٨.

(٥) سورة البقرة: ٢٧٢.

(٦) سورة محمد (صلى الله عليه وآله): ٠٣.

(٧) () سورة النمل: ٣٩، يحتمل تعميم (تعرفونها) للمعرفة القلبية والعقلية، وتظل مباشرة ولمصداق جزئي خارجي وجلية.

أَبْنَآءَهُمْ ﴾[1]، ﴿ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَـٰهُمْ ﴾[2]، ﴿ يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَـٰهُمْ ﴾[3]، ﴿ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ﴾[4]، ﴿ فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ ﴾[5] وهكذا سائر الآيات الشريفة، وكذلك الحال في الكثير من كلمات نهج البلاغة مما وردت فيها مادة المعرفة أو مشتقاتها وتحقيق القول في ذلك يستدعي مجالاً آخر، فراجع وتدبر وتأمل.

نعم، لا يخفى أن الاستعمال أعم من الحقيقة، إلا أنه قد يكون المستظهر من كثرة التكرار، ومناسبات الحكم والموضوع أن ما ذكر هو الحقيقة.

كما أن الظاهر عدم صحة استعمال (علم) في كل أو أغلب تلك الآيات الشريفة، اللهم إلا بعناية، فتأمل.

(٥)

مقاربة في معاني «العلم»

ماذا يعني العلم؟

وأما (العلم) فإن الحديث عنه طويل، وسنكتفي بهذه الإشارة فحسب:

فقد قيل: بأن (العلم) بحث بمنهج ولهدف، فهو معرفة الشيء على ما هو به، وهو بمعنى المعلوم:

أ: العلم بمعنى العمل فالعلم النافع لا يتخلف عن العمل.

---

(١) سورة البقرة: ١٤٦.

(٢) سورة الأعراف: ٤٦.

(٣) سورة الرحمن: ٤١.

(٤) سورة الأحزاب: ٥٩.

(٥) سورة التحريم: ٣.

ب: قد يراد بالعلم الجزاء.

ج: إلا أن المعنى الحقيقي للعلم هو الإدراك، ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم المعرفة، لكن العلم يقال لإدراك الكلي أو المركب، والمعرفة تقال لإدراك الجزئي أو البسيط.[1]

يلاحظ على هذا التعريف:

أ: إنه تعريف بالأخص؛ إذ ليس (كل فاقد للمنهج أو الهدف فليس بعلم).

ب: إن العلم هو نتيجة البحث، وليس البحث بنفسه بل (البحث) والدراسة والفحص، سبب العلم.

ج: العلم مرآة المعلوم وليس بمعنى المعلوم، نعم المعلوم بالذات، وهو الصورة الذهنية، هي العلم، لكنه ليس مقصوده ظاهراً.

د: العلم مقتضٍ للعمل النافع، وليس هو العمل النافع.

هـ: العلم بالجزاء مصداق للعلم لا غير.[2]

وفي مجمع البحرين: (وجاء العلم بمعنى المعرفة، كما جاءت بمعناه؛ لاشتراكهما في كون كل منهما مسبوقاً بالجهل).[3]

لكن الظاهر أن المسبوقية بالجهل هي ظرفٌ[4] وليست مقوماً أو قيداً أو شرطاً، ولذا يصدقان (العلم والمعرفة) حتماً حتى على غير المسبوق بالجهل كالله جل جلاله، من غير تجوز، بل هو الأحق باطلاق العام عليه.

ثم إنه كان الأولى أن يعلل مجيئ التعريف بالعلم, بمعنى المعرفة,

---

(١) الكليات: ج٣، ص٥٠٢.

(٢) ولعل هذا التعريف, قد أشار للملاحظتين الأخيرتين «في الفقرتين دال وهاء», بمفهوم قوله (إلا أن المعنى الحقيقي للعلم هو الإدراك, الواردة في الفقرة «جيم» منه).

(٣) مجمع البحرين: ج٦ ص ١٢١, مادة «علم».

(٤) في الغالب، لا دائماً.

بـ(لاشتراكهما في كون كل منهما كاشفاً عن الواقع) أو ما أشبه.

ختاماً لقد جرينا في هذا الكتاب على قاعدة (الظرف والجار والمجرور إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا) فكلما ذكرنا (المعرفة) وحدها أو (العلم) وحده، أردنا الآخر أيضاً، وكلما جمعناهما كان المراد من (المعرفة) ذلك الحاصل من غير الطرق العلمية، أو خصوصٍ ما يتعلق بالميتافيزيقيا، ولعلنا نلتزم بذلك دائماً، لكنه مما لا يسبب إعضالاً بعد دلالة السياق ونوع الأدلة والشواهد على المراد.

ولقد تناولنا (المعرفة) بالبحث والدراسة في مواضع عديدة من هذا الكتاب، كما ركّزنا في مبحث آراء هرمينوطيقية مفصلية، على آراء منوعة عن نسبية المعرفة، فلنكتف ههنا بهذا المقدار.

(٦)

مفهوم «الهِرمينوطيقا» ومدركاتها

الهِرمينوطيقا Hermeneutics. اسم مصدر. في اللاتينية القديمة. وهي منقولةَ عن الفعل ερμηνεύω "hermeneu" ,[١] في اليونانية القديمة. والذي لا يزال مستخدما في المعاصرة أيضا. وبمعنى «يفسّر». وأصله الأسطوري في الثقافة الإغريقية. عن إسم أحد الآلهة الإثني عشر للأولومبس. الذي كان رسولا للآلهة. ويساعد أرواح الناس. لتعبر الى الجانب الآخر[٢].

(١) وقيل إنه مأخوذ من (Hermeneutikikos) والتي تعني إزالة الغموض عن الموضوع وتوضيحه.

(٢) جرى التعريف بمفهوم الهِرمينوطيقا. في الهامش المثبت في ص ٦ من الكتاب. حيث أشير هنا الى الجذر اللغوي له حصرا.

وقد فسرت أو ترجمت إلى (فن التفسير) أو (تفسير المتون والنصوص) وإلى (علم أو فن التأويل) و(نظرية التأويل) و(نظرية التفسير) و(التأويلية) أو غير ذلك.

ولكن لا يخفى الاختلاف الكبير بين (التفسير) و(التأويل) بلحاظ مادة الكلمة، لغةً وعرفاً، وقد تطرق لذلك المفسرون والأصوليون وعلماء فقه اللغة، كما لا يخفى الفرق بين (العلم) و(الفن).

وارتأى البعض ضرورة إبقاء الكلمة كما هي وعدم ترجمتها بل تعريبها فقط إلى (الهِرمينوطيقا). نظراً لأنها تتميز بالشمولية في دلالتها على كافة الممارسات والعمليات التأويلية من تفسير وشرح، وفهم، وتأويل، وترجمة، وتطبيق، بل إن (الهرمينوطيقا) أضحت باختلاف مدارسها، تحمل مفاهيم متداخلة، أو متقابلة، متعاكسة، بل ومتناقضة أيضاً، كما سيتضح، إن شاء الله تعالى.

جذور «الهِرمينوطيقا»

ولقد اختلف المؤرخون في أصولها، فقد أرجعها البعض إلى المجهودات التي بذلها الاثينيون في العصر الكلاسيكي، من أجل استخراج معنى الملاحم الهوميرية[1]. التي أصبحت لغتها تتمنع عن الفهم المباشر، وهذا المعنى يتطابق مع (التفسير) وإن كان بحاجة إلى مفسر متخصص.

كما أن البعض الآخر أعادها إلى عشرات القرون، وأنها بدأت في الإسكندرية، ثم استرجعت في عصر النهضة والإصلاح، لكي تزدهر بعد ذلك في عصر الأنوار وعصر الرومانسية.[2]

كما أنها حسب بعض الباحثين: ذات أصول دينية محضة، وقد أملتها

(١) الأساطير الملحمية. المنسوبة الى الشاعر الإغريقي الأسطوري. «هوميروس».

(٢) عبد الكريم شرفي. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص٧١ـ ٨١.

الحاجة إلى تأويل الإنجيل. الذي لم يعد فهمه المباشر ممكناً، ولذا نجده يربط الانتشار الواسع الذي عرفته الهرمينوطيقا بازدهار البروتستانية في عصر النهضة[1]. وهذا المعنى يتطابق مع (التأويل) لكن في واحدة من أغرب صيغه.

والحاصل إنها بدأت في إطار الدراسات اللاهوتية التي تهتم بتأويل الإنجيل بطريقة رمزية وخيالية. تبتعد عن المعنى المعهود للألفاظ وهو المعنى الحرفي المباشر النصّي لها.

كذلك (كان يقصد بها. ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية. المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية. تبعد عن المعنى الحرفي المباشر) [2]، إذن لقد كان الغرض من ابتداع الهرمينوطيقا بهذا المعنى[3] (كما يراه عدد من الباحثين والمحللين). هو: الالتفاف على غرابة الإنجيل ـ كما هو بأيدينا الآن ـ واختزانه كماً لا بأس به من ما يناقض العقل أو العلم[4] وذلك عبر تفسير كل نص خرافي، باعتباره غير مقصود منه المعنى الحرفي لدلالاته، بل المراد منه معنى معقول يطابق العقل والعلم، وقد جرى التعبير عنه بتلك العبارة الرمزية[5]، أو باعتبار أن أي تفسير لأي مفسر، يلوي عنق النص، ليفيد معنى يقبله العقل، وإن كان في حد ذاته ذا دلالة خرافية، فهو

(١) المصدر السابق. ص٨١.

(٢) مقال الموضوعية والذاتية للمسيري.

(٣) أو تحول الهرمينوطيقا، في مسيرتها، إلى هذا الإتجاه، كي لا نتوقف طويلاً عند تحليل (اتيمولوجيا) الهرمينوطيقا، فإنه ليس من صميم البحث.

(٤) راجع كتاب «الهدى إلى دين المصطفى (صلى الله عليه وآله)» للإمام البلاغي قدس سره، و: «ماذا في كتب النصارى؟» للإمام السيد محمد الحسيني الشيرازي (قدس سره) وغيرها.

(٥) يقول هانس غيورغ غادامير: (وهكذا تطور المعنى المعرفي لـHermeneias و Hermeneus في الهيليلينية المتأخرة ليدل على التفسير العلمي أو المؤول أو المؤول المترجم) وذلك بعد أن كان للفظ استعمال قديم ـ حسب غادامير نفسه ـ وهو (فقد اعتبر هرمس Hermes رسول الآلهة للبشر وكان يبلغ حرفياً وينجز كاملاً ما وكل بتبليغه). إذن (لا توجد دون شك أية صيغة لفهم التقارب بين فن التأويل والفن التكهني). عن. هانس غادامير. فلسفة التأويل الأصول، المبادي، الأهداف. ترجمة: محمد شوقي الزين، ص١٦ـ٢٦.

صحيح ومقبول ومنطقي، نعم ذهب البعض إلى تفسير معاكس, وهو أنّ (الهِرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب ان يتبعها المفسر لفهم النص الديني في الكتاب المقدس).[1]

ومهما كانت البداية الحقيقية لنشوء (الهرمينوطيقا), فإنه قد جرى لاحقاً تعميمها لتصبح فناً أو علماً يتناول مختلف النصوص، سواء أكانت نصوصاً دينيةً أم تاريخيةً أم علميةً.

كما جرى تعميم (الهِرمينوطيقا) لتشمل تفسير الرموز والإشارات والعلامات، بل وكل مظهر من المظاهر، مثلاً هذا اللون يرمز إلى ماذا؟ وهذا التمثال يرمز إلى ماذا؟ بل جرى تعميمه ليشمل كل الحوادث والوقائع، فمثلاً: هذه الحركة، أو هذه النهضة، تكشف عن مجموعة من العلل ومن النتائج، وتفسير كل ذلك يعد (هرمينوطيقا).

كما أن الهِرمينوطيقا بعد أن كانت مقتصرة على (الهرمينوطيقا اللغوية)، جرت إضافة جديدة لها مثل: (الهِرمينوطيقا النَفسية) و(الفلسفية) و(التاريخية) وغيرها، وهكذا نجد أن هذه (الكلمة) تميزت بتحولات عديدة، وتطورت شيئاً فشيئاً من دلالة محدودة إلى دلالات أوسع وأشمل.

استخدام مصطلح «الهِرمينوطيقا» وتداوله البحثي

لا يهمنا الآن التحقيق في التطور التاريخي لاستخدامات هذه الكلمة، أو تحديد الصواب من الخطأ في فلسفة تكوين هذا المصطلح؛ إذ إن ما يهمنا هو (محاكمة) بعض المداليل الفلسفية واللغوية، لهذا المصطلح، على بعض تفسيراته, أي تلك التي تمس النصوص الدينية لدى المسلمين ولدى أتباع أهل البيت سلام الله عليهم، ومن هنا فإن التوغل مثلاً لإثبات صحة أو سقم

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ص٣١.

رأي بعض المحللين، الذي أشرنا إليه من الغرض منها، كان هو الالتفاف على غرابة الإنجيل المحرف وأخطائه، لا يقع في صميم بحثنا ودراستنا؛ إذ ليست دراستنا هذه تاريخية بالأساس.

بل الذي يهمنا هو الفكرة بذاتها و(الإمكان) والقضية اللّوية، أي حتى لو فرض أن البحث التاريخي، لم يوصلنا إلى حقيقة المقصود بالضبط لدى اللاهوتيين أو غيرهم من هذا المصطلح أو كيفية استخدامهم له، فإننا نقول:

أ: لو فرض أن مقصودهم هو كذا، فإن الجواب سيكون كذا وكذا.

ب: ونقول: لو فرض أن شخصاً في مستقبل الأيام قصد هذا المعنى أو ذاك واستخدمه فيه، فإننا سنناقشه بهذا الجواب أو ذاك.

ج: ونقول: إن هذه الفكرة في حد ذاتها، حسب محتملات دلالاتها، هل هي صحيحة أم لا، حتى لو فرضنا أن لم يفسرها أحد بذلك.

إن البحث إذن علمي وفلسفي، ودراسة تحليلية نقدية بالأساس، وليس (أتيمولوجياً)[1]، ثم وإن كانت هنالك إضاءات متعددة في هذا الحقل.

عمر «الهِرمينوطيقا» ونشأتها

والمستظهر أن عمر (الهِرمينوطيقا)، إجمالاً[2]، يمتد بامتداد صراع الخير والشر، ويعود إلى بدء الخليقة، حيث واجه إبليس، نبي الله آدم عليه السلام، بتفسير هرمينوطيقي أو بتأويل لكلام الله تعالى، حيث قال: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ۝٢٠ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾[3].

والظاهر من خدعة إبليس هذه، أنه بزعمه حاول أن يدلس على آدم ما

(١) أتيمولوجيا، وهو علم أصول المفردات اللغوية، وبيان مفاهيمها، من خلال كشف جذورها اللغوية.

(٢) وحسب بعض مدارسها.

(٣) سورة الأعراف: ٢٠ـ٢١.

وراء النص، وفلسفة هذا النهي، والقصد الخفي الكامن وراءه، وأن النهي كان كي لا يكونا ملكين أو خالدين، أي أنه أوهمهما أن النهي ليس إلا إرشاداً للمرجوح[١]، كما يحتمل[٢] أنه حاول التلبيس عليهما بأن النهي لا يشملكما بل هو خاص بالملائكين وبالخالدين دونهما، والحاصل انه لا نهي إرشادي ولا مولوي موجهاً لهما.

وهناك آيات قرآنية عديدة يمكن أن تستفاد منها الإشارة إلى آراء هرمينوطيقية لجبهة الباطل على امتداد الزمن، ولنشر إلى بعضها دون التوغل في التفاصيل[٣]. فمنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ﴾[٤]، و: ﴿الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾[٥] و: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾[٦]، و: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ﴾[٧]، إلى غير ذلك.

وبذلك يظهر أن (المسلم) [٨] في غنى عن الهرمينوطيقا بهذا المعنى. مادام يؤمن بأن القرآن الكريم هو كتاب الله المنزل المحفوظ بحفظ الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٩] ومادام يؤمن أن الرسول: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ

(١) أي ليس مولوياً ولا إرشادياً للممنوع.

(٢) أشار إلى أصل وجود هذين الاحتمالين، تفسير «مجمع البيان» في شرح الآية الشريفة.

(٣) ولعلنا نعود لها في دراسة قادمة.

(٤) سورة البقرة: ٢٠١.

(٥) سورة محمد (صلى الله عليه وآله): ٥٢.

(٦) سورة الأنعام: ١٢١.

(٧) سورة الحج: ٣٥.

(٨) وسيظهر من البحوث القادمة أن كل إنسان (حكيم) لهو غني عن الهرمينوطيقا، بل إن (العقل) هو الحاكم بعدم صحة أسسها وقواعدها ومبانيها.

(٩) سورة الحجر: ٩ .

ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[1] ومادام يؤمن (المسلم الشيعي بالذات) بأن الأئمة هم ورثة علم النبي صلى الله عليه وآله وامتداده، بل هم والرسول عليهم أفضل الصلاة والسلام، نور واحد وشجرة واحدة، وأنهم معصومون عن الزلل والخطأ والجهل، كعصمتهم عن المعصية ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾[2].[3]

وعلى ذلك، فإن كل كلمة صادرة عن الرسول والأئمة سلام الله عليهم، هي عين الحقيقة وذات الواقع، ولا يعقل أن تكون مناقضة للعقل السليم الفطري[4]، أو للعلم المطابق للواقع، فأية حاجة بعدها إلى التمسك بالرمزية والهرمينوطيقا كسلاح للدفاع عن القرآن الكريم لكن بمنهجية ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾[5]؟

إن الهرمينوطيقا التي شكلت الدفاع المنطقي ـ كما يزعمون ـ عن الإنجيل المحرّف، تعد في الوقت نفسه السلاح الخطير السري لمنهجية التحريف المعنوي للقرآن الكريم، و(التفسير الباطني) الذي لا يستند إلى ضوابط إلهية، أو إلى تفسير وتأويل من نزل القرآن في بيوتهم.

وهذا يستبطن فيما يستبطن: أن (الهرمينوطيقا) ببعض مدارسها قد تستخدم ـ بل قد استخدمت بالفعل ـ لضرب القيم القرآنية وإلغاء الأحكام والقوانين الإلهية، كما وردت في الكتاب والسنة، ولكن بقفاز حريري وبمظهر عصري حداثوي.

---

(١) سورة النجم: ٣ ـ ٤.

(٢) سورة الأحزاب: ٣٣.

(٣) راجع «الغدير» و: «العبقات» و: «ليالي بيشاور».

(٤) حول معاني العقل، ومقاييس تمييز (العقل) كقوة إلهية كاشفة عن الحقائق، عن (العقل) الواقع تحت أسر الأهواء والشهوات (كم من عقل أسير تحت هوى أمير) أو العقل الذي هو (النكراء) الشبيهة بالعقل، كما في الرواية، يراجع «الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية» للمؤلف.

(٥) سورة النساء: ٤٦. سورة المائدة: ٣١.

وبكلمة: إن (الهِرمينوطيقا الفلسفية) التي تذهب إلى نسبية الحقيقة أو إلى نسبية المعرفة ـ بعدد من معانيها، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ـ تعد السلاح الأبرز للتملص من القوانين والأحكام والشريعة الإلهية المتجسدة في القرآن الكريم، والرسول العظيم وأهل بيته الكرام سلام الله عليهم أجمعين، بل هي السلاح الخطير لضرب كافة القيم الإنسانية وكافة الأحكام العقلية ـ كما سيتضح في مطاوي الكتاب ـ.

كما أن (الهِرمينوطيقا اللغوية)، حسب عدد من مبادئها، تعتبر الطريق المعبّد للتلاعب بالنصوص على حسب الأهواء والرغبات، بل أنها الطريق الواسع للفوضى المعرفية الشاملة، بل أنها الوجه المعاصر للسوفسطائية بإحدى تجلياته.

(٧)

مقاربة في مفردة «اللغة» وعلمها

ما هي (اللغة)؟ وما هي مهمتها؟ وما هو منشأ (اللغة)؟

إن الإجابة التفصيلية والمقارنة والمحقَّقة، عن ذلك، تستدعي كتاباً مستقلاً، وسنكتفي هنا بالإشارة السريعة، بالقدر الذي يسهم في تأصيل مباحث هذا الكتاب.

اللغة في المعاجم وفي علم الألسنيات

عُرِّفت (اللغة) بتعريفات عديدة:

١ـ (كلام البشر المنطوق أو المكتوب)، إذ (اللغة ما يعبر بها كل قوم عن

أغراضهم) [1]، ويعد هذا من التعريفات الضيقة.

وفي تعريف أكثر تفصيلاً:

(اللغة كل نسق قائم على إشارت ورموز (Signe Symboles) لها وظيفة العناصر، وذوات عدد متناه[2] وتكون قابلة للتركيب ولإنتاج إعلامات (أقوال، كلمات معلومية) بعددٍ لامتناه، يستفاد منها في التعبير عن الأحوال وفي توصيل الأفكار. أو في صوغ المعارف وفق القواعد الخاصة بالنسق الرمزي أو الراموز المستعمل)[3]، وهذا التعريف مبني على التعريف الضيق للغة.

٢ـ (أي نظام للإتصال، كإشارات المرور الضوئية، والإشارات الدخانية للهنود).[4]

وعلى هذا فإن اللغة تشمل لغة الجسد أيضاً، كتقاطيع الوجه وغمزات العين وحركات اليد وغيرها.

(لكن علماء النفس يوسعون معنى اللغة ويطلقونه على مجموع الإشارات التي يعبر بها عن الفكر؛ ولذا تنقسم إلى اللغة الطبيعية (الإشارات، الحركات، الأصوات التقليدية، الظواهر الجسدية). واللغة الوضعية (الرموز والإشارات المتفق عليها كرموز الجبر والكيمياء وإشارات الموسيقي). ولغة الكلام (وهي طبيعية ووضعية معاً، وهي ليست نتيجة وحي أو إلهام أو غريزة، ولا نتيجة تواطؤ أو اختراع، وإنما هي نتيجة تطور تدريجي أدى إلى انقلاب الإشارات الطبيعية إلى ألفاظ مفيدة). (ولها عدة أنواع: لغة اللمس

---

(١) تعريفات الجرجاني.

(٢) هي الأعداد التامة أو الصحيحة. التي هي أكبر من الواحد. والعدد اللا متناه. هو ما يطلق عليه. The Infinite ويقصد به سواها من الأعداد.

(٣) مفاتيح العلوم الإنسانية: ص٨٥٣.

(٤) الموسوعة العربية: ج١٢، ص٢٢١ مادة «اللغة».

للعميان، ولغة البصر للصم والبكم، ولغة السمع أي الكلام).[1]وهي على هذا التعريف, من التعريفات المتوسطة للغة اي: من القسم الثاني.

٣ـ إن من الممكن تعميمها لمختلف أنظمة الاتصال بين كافة المخلوقات فتشمل حركات النحل الدائرية التي تحدد بنوع حركتها وسرعة دورانها إتجاه وموقع الأزهار بدقة بالغة.

٤ـ (تعرف اللغة بأنها كل نسق علامات يصلح استعماله كوسيلة إتصال وتواصل بين الأفراد، وفي معنيٍ أوسع يمكن الكلام على لغة حيوانية أو لغة ألوان...)[2]، ونجد ههنا تعمماً للغة لتشمل (لغة الحيوانات) ثم تعميماً آخر لتشمل لغة الطبيعة.

وقد أشار القرآن الكريم للغة الحيوان بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾[3] و: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ﴾[4]، و: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ﴾[5]، وفي الروايات تصريحات كثيرة بكلمات الحيوانات وكلامهم، كما إن قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[6] يدل على وجود نوع لغة لكافة الموجودات، فإن الظاهر أن المراد بالتسبيح ليس فقط التسبيح التكويني بدلالة كل شيء بوجوده وصفاته على تنزيه المعبود عن كل نقص وقال تعالى: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾.[7]

---

(١) جميل صليبا, المعجم الفلسفي، اللغة, ج٢، ص٦٨٢ـ ٧٨٢.

(٢) مفاتيح العلوم الإنسانية, ص٥٥٣ (لسان ـ لغة).

(٣) سورة النمل: ٦١.

(٤) سورة النمل: ٨١.

(٥) سورة النمل: ٢٢.

(٦) سورة الإسراء: ٤٤.

(٧) سورة فصلت: ١١.

اللغة عند الأصوليين

وأما الأصوليون فقد ذكروا في منشأ اللغة كلا الوضعين: التعييني والتعيني، كما بحثوا عن حقيقة الوضع، وعن العلقة بين اللفظ والمعنى، وعن الواضع، في بحوث مفصلة نشير هنا لعناوين بعضها فقط :

❖ قال الآخوند الخراساني قدس سره (الوضع نحوُ اختصاص للفظ بالمعنى)[(١)]

❖ وقال السيد الوالد قدس سره ناقلاً تفصيلاً أكثر: (فبعضهم قال: كلاهما ـ اللفظ والمعنى ـ حقيقتان متلازمتان كالدخان والنار، وآخر: اللفظ أمر إنتزاعي من المعنى كالزوجية من الأربعة، فالجعل للمعنى وهو يبعث على اللفظ).[(٢)]

❖ وقال الشيخ التبريزي قدس سره: (الوضع: تعيين اللفظ بإزاء معنى، سواء كان إبتدائياً أم مسبوقاً بالاستعمال المجازي.. وكما يحصل التعيين بإنشائه، كذلك يحصل بالاستعمال).[(٣)]

❖ وقال المحقق الأصفهاني قدس سره: (الوضع أمر اعتباري يشبه وضع العَلَم على الأرض أو الحجر على الحجر لغرض ما، غاية الأمر الوضع في المثالين حقيقي يندرج تحت مقولة الوضع، وفي اللفظ اعتباري لا يندرج تحت أي مقولة، فلا يكون مما بإزائه شيء في الخارج، ولا محالة منشأ إنتزاع خارجي).[(٤)]

❖ وقال المحقق الأيرواني قدس سره: (حقيقة الوضع في الألفاظ عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى وجعله عينه إدعاء، وهذه العينية الإدعائية

(١) الاخوند الخراساني قدس سره ، كفاية الاصول، ج١ ، مباحث الالفاظ ، الوضع ،

(٢) السيد الشيرازي قدس سره، الأصول: ج١ ، ص٢٢.

(٣) الميرزا جواد التبريزي قدس سره. دروس في مسائل علم الأصول ، ج١ ، ص٦٢ ، مطبعة ستارة. قم.

(٤) المصدر: ص٧٢.

يصححها ترتب غرض التفهيم والتفهم عليها).[1]

❖ وقال عباد بن سليمان الصيمري: (إن دلالة الألفاظ على المعاني ذاتية، ولا يحتاج في أصل دلالتها إلى الوضع، وإنما يحتاج إلى الوضع في تعيين المعنى وتمييز المراد من المعاني من غير المراد منها).

❖ وقال الميرزا النائيني قدس سره: (أن دلالة الألفاظ ليست بذاتية محضة بل بها وبالوضع معاً؛ بدعوى أن كل لفظ يناسب معنى واقعاً وتلك المناسبة مجهولة عندنا، والله تعالى عيّن كل لفظ لمعناه المناسب له، وألهمنا بالتكلم بذلك اللفظ عند إرادة ذلك المعنى، فحقيقة الوضع: تعيين اللفظ لمعنى بمقتضى مناسبة له، وان هذا التعيين من الله تعالى).[2]

❖ وقد ذهب المحقق الرشتي[3] وتبعه المحققان الحائري والخوئي قدس سرهما إلى أن وضع الألفاظ في حقيقته (إلتزام من الواضع أنه متى أراد معنى وتعقّله، وأراد إفهام الغير، تكلم بلفظ كذا، فإذا التفت المخاطب لهذا الإلتزام، ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ).[4]

❖ والمستظهر: إن (الوضع) هو (تعيين اللفظ بإزاء معنى، سواء كان لمناسبة حقيقية أم اعتبارية[5]، تنتج نحواً من اختصاص اللفظ بالمعنى، ويسبقها اللحاظ والاعتبار ويلحقها تحقق اعتبار في عالمه).[6]

وليس هذا المقام هو مقام تحقيق الأقوال والمحاكمة بين الآراء والأدلة، فلنكتف بهذا القدر.

---

(١) المصدر: ص٩٢.

(٢) أجود التقريرات: ج١، ص١١، عنه دروس ص٠٣.

(٣) بدائع الأفكار: ص٦٣.

(٤) درر الفرائد للحائري (عنه: الأصول: ج١، ص٣).

(٥) متوهمّة أو متخيلة، أو ذوقية فحسب أو شبه ذلك.

(٦) فهنا اعتبار سابق، هو الداعي للوضع، واعتبار لاحق، هو المعلول للوضع.

والحديث عن (النسبية) سيتمحور ويتركز أولاً وبالذات في إطار الدائرتين الأولى والثانية، وحسب ذينك التعريفين، أما الدائرتان الثالثة والرابعة، حسب التعريفين الثالث والرابع، فإن النسبية وإن كان من الممكن أن يبحث عنها هنالك أيضاً، إلا أن ذلك خارج دائرة الخلاف الكبير حول نسبية اللغة، على أننا سنجد البحث عن ذلك أيضاً ذا فائدة، كما أن كثيراً من أدلة المذاهب الهِرمينوطيقية المختلفة، وردودها، تنطبق على هاتين الدائرتين أيضاً.

حقائق عن اللغة

توجد في العالم حوالي ثلاثة آلاف لغة منطوقة[1]، ولا تدخل اللهجات في إطار هذا العدد.

كما أن بعض المعاجم الكبرى تحتوي على ما يقارب المليون كلمة.

وتتكون (اللغة) من: النمط الصوتي الأعم من الحروف وحركاتها- ويتراوح عدد الأصوات[2] بين ٢٠ إلى ٦٠ صوتاً في كثير من اللغات- والكلمات، والنسبة النحوية، والبُنية الصرفية والبلاغية - نمط ترتيب الكلمات مثلاً-، ولذا كانت ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[3] ذات دلالة إضافية على (نعبدك).

و(علم اللغة) هو (الدراسة العلمية للغة) وكان يسمى قديماً بـ(الفيلولوجيا)، أو فقه اللغة، ويبحث عن مثل:

أ: كيف تتغير اللغات؟

ب: وكيف تتطور، ولذا قد يتوهم أن اللغة نسبية لخضوعها للزمن

(١) المقصود اللغات الملفوظة، أي حسب المعنى الأول الأضيق.

(٢) المقصود بالاصوات ، الاعم من الحروف الصوتية - وهي حروف العلة - وغيرها

(٣) سورة الفاتحة، ٥.

ومعادلة التغير والتطور، وسيأتي الجواب عنه[1].

ج : ولماذا يكون لهذه المفردة هذا المعنى؟ ويسمى البحث عن أصل وتطور الكلمات بـ(الإيتمولوجيا) وهو فرع من فروع علم اللغة.

وينقسم علم اللغة، إلى (علم اللغة الوضعي) و(علم اللغة المقارن)، أو علم اللغة التاريخي، الذي يدرس اختلاف استخدام اللغات، أو اللغة الواحدة، باختلاف الأزمنة أو الأمكنة أو من متكلم إلى آخر، ولذلك أيضاً قد يتوهم أن اللغة نسبية لاختلاف معاني اللفظ باختلاف الوضع والاستخدام[2]، كما ويدرس تاريخ نشوء اللغات والأسر اللغوية.

مهمة اللغة

وتقوم اللغة بعملية تجسيد الحقائق العينية والمفاهيم الذهنية في قوالب لفظية أو شبهها[3]، أي أنها تكون بمثابة الجسر الرابط بين عالم الوجود الخارجي وعالم الوجود الذهني.

وذلك يعني أن اللغة تقوم بعملية (ربط) الكلمات بـ:

أ: الأشياء الأعم من المجردات ومن الماديات أي الجواهر

ب ـ الأعراض، أي الأعراض التسعة وهي:

مقولة الكم، مقولة الكيف، مقولة الوضع، مقولة الأين، مقولة الملك أو الجِدَة، مقولة المتى، مقولة الفعل، مقولة الانفعال، مقولة الإضافة.

وتَعد (الأعمال) من مقولة (الفعل)، وأفردت بالذكر لأهميتها؛ إذ أن مقولة الفعل تعد من المقولات التسع العرضية.

---

(١) ومن الأجوبة الآتية: أن نفس تطور اللغة له قوانينه وأطره ومعادلاته وعلاماته ودلائله، إذن فالتغيير أيضاً مرصود ومشهود ومحدد وله ضوابطه، وعلى هذا فيمكن تحديد الخطأ في عاكسية اللغة المتغيرة للوقائع التاريخية وغيرها.

(٢) وهنالك أيضاً قواعد ومراجع تحدد نوع الاختلاف ودرجته، وأين وكيف اختلف المعنى، وعلى أي فإن اللفظ الحامل لمعنى إذا طابق الواقع كان صحيحاً، وإلا فلا، وسيأتي تفصيل ذلك.

(٣) وهذا التعريف لمهمة اللغة يقترب من تعريف الأيرواني لحقيقة الوضع كما سبق.

ج: الأفكار والمفاهيم بأقسامها الحقيقية والانتزاعية والاعتبارية، وبتعبير آخر: المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية، وغيرها.

وهكذا نجد أن (اللغة) تشكل الرابط بين العوالم الأربعة: عالم الوجود العيني وعالم الوجود الذهني، وعالم الوجود اللفظي، وعالم الوجود الكتبي.

كما أن للغة دلالاتها المطابقية والتضمنية والإلتزامية، ودلالات الاقتضاء والإيماء والإشارة وغيرها، مما يبحث عنه في علم البلاغة: المعاني والبديع والبيان، وبهذه الدلالات تتمدد اللغة وتكون أكثر قدرة على استيعاب المعاني والمفاهيم بجوانبها وظاهرها وباطنها وغيرها.

صلات علم اللغة بالعلوم الأخرى

وعلم اللغة له ترابط وتداخل مع عدد من العلوم الأخرى، فعلى سبيل المثال هنالك الصلات التالية:

الصلة مع علم الأصول (علماء اللغة الأصوليون)، حيث إن قسماً كبيراً من علم الأصول يتخصص في مباحث لغوية مثل:

هل المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ أم في الأعم ممن انقضى عنه المبدأ؟(٤)، وهل الأمر ظاهر في الوجوب والنهي في الحرمة، أم في الندب والكراهة، أم في مطلق طلب الفعل أو الترك؟ والوضع، والمعنى الحرفي، والحقيقة والمجاز؟ وعلائمهما، والحقيقة الشرعية؟ وهكذا.

الصله بعلم الفقه (علماء اللغة الفقهاء)، حيث يبحث الفقهاء عن تحقيق الكثير من المفردات اللغوية؛ نظراً لترتب الأحكام الشرعية عليها، مثل (الوطن) (الآنية) (الصعيد) (الكر) (الغناء) (الكعب) وغيرها مما يندرج في

(٤) إدراج ذلك ونظائره في علم اللغة أيضاً؛ نظراً لأننا نرى أن اللغوي هو أهل خبرة الوضع والاستعمال معاً، لا الاستعمال فقط، كما نعمم علم اللغة للمسائل الآتية أيضاً

(الموضوعات الصرفة) أو (المستنبطة) وسواء كانت مستنبطة لغوية أم عرفية أم شرعية حسب ما فصلناه في كتاب: «فقه التعاون على البر والتقوى»[1]، بل ويبحثون عن تحقيق الكثير من المفردات اللغوية, حتى من دون ترتب حكم شرعي خاص على تنقيح المعنى اللغوي، وذلك مثل: (الزكاة) و(الصلاة) و(الحج) و(القضاء), فمثلاً تراهم يبحثون عن معنى القضاء وأنه الحكم أو العلم أو الإعلام أو القول أو الأمر أو الحتم أو الخلق والفعل أو الإتمام أو الفراغ وغيرها، وهل له جامع أم لا؟ وعلى فرضه فهل هو (النفوذ) أم غيره.[2]

أما نظراً[3] لكونها حقائق شرعية في معانيها الخاصة، أو لكونها حقائق ما قبل شارعية كما ذهب إليه السيد البروجردي، أو لغير ذلك.

ج- الصلة بعلم الإجتماع (علماء اللغة الاجتماعيون), حيث يتناول هؤلاء العلماء بالبحث, كيفية تأثير الاختلافات في الجنس والعمر والمكانة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، على استخدامات اللغة، وقد يستدل به على نسبية اللغة أيضاً، وسيأتي الجواب بالتفصيل عند التطرق لنظرية كانط، وعند البحث عن نسبية اللغة ودعوى عدم وجود المنهج العلمي للوصول إلى حقيقة النص.

د- الصلة بعلم «الأنثروبولوجيا», أو علم الإنسان أو الأناسة, (علماء اللغة الانثربولوجيون), وهم الذين يتناولون بالدراسة التأثيرات المتبادلة بين اللغة مع سائر عناصر الثقافة.

هـ- الصلة بعلم تدريس اللغات أو العلوم التطبيقية (علماء اللغة التطبيقيون), الذين يدرسون مثلاً كيفية استخدام المبادئ اللغوية، لتطوير

(١) فقه التعاون على البر والتقوى الفصل السادس ص ٣٩١، للمؤلف.

(٢) السيد الشيرازي قدس سره، الفقه كتاب القضاء, ج٨٤, ص٧٠

(٣) هذا تعليل لعدم ترتب حكم شرعي خاص على تحقيق معانيها اللغوية.

وتحسين تعلم اللغات الأجنبية وهكذا.

وهناك بحوث أخرى كثيرة حول (اللغة)، مثل أنه هل يمكن الاستغناء في عملية التفكير عن اللغة؟ أي هل يجب بالضرورة أن تتم عملية التفكير في إطار مفاهيم مضغوطة في كلمات؟

إن ذلك ونظائره مما لا يهمنا البحث عنه، إنما المهم هو البحث عن ما يرتبط بـ(الهِرمينوطيقا اللغوية) و(المعرفية)، كما سيأتي تفصيله بإذن الله تعالى.

تنبيه:

إن ما سبق من أن (اللغة) هي الجسر الرابط والوسيط، بين المفاهيم وعالم الأعيان، لجهة العوالم الكونية الأربعة، بل المفاهيم والمفاهيم أيضاً، إنما هو في (العلم الحصولي) فقط، أما (العلم الحضوري) وكذا (العلم النوري)[1] و(الإلهامي)[2] بل حتى أنواع من العلم (الحدسي)، فإنه لا يتوقف على اللغة، بل لا مجال للغة في حقل العلم الحضوري أبداً، وأما العلمي الإلهامي والحدسي وشبههما كالعلم بالأوليات والفطريات والمستقلات العقلية، فقد يكون عبر اللغة كوسيط وقد لا يكون بوساطتهما، وعلى هذا فـ(النسبية) لو فرضت فإنها خاصة بمجال العلم الحصولي.

الأقوال الستة في (الوضع) و«الهِرمينوطيقا»

وأما النقاش الأصولي في حقيقة الوضع، فإن النافع منه في مباحث هذا الكتاب في نقد الهِرمينوطيقا، هو دراسة صحة الاستناد إلى بعض الأقوال،

---

(١) وهو الذي استظهرناه وفصلناه في كتاب: «الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية»، وكتاب: «مباحث الأصول ـ القطع» وذكرنا أن ملاك العلم هو ذاك النور، لا الحصول ولا الحضور.

(٢) وهو قسم من سابقه وليس قسيماً.

أو كلها، كدليل إضافي على نقد نسبية المعرفة وإبطالها.

وتوضيح ذلك بإيجاز إنه بناء على القولين الأولين: (تلازم اللفظ والمعنى كتلازم النار والدخان، وانتزاعية اللفظ من المعنى)، فإن العلاقة بين اللفظ والمعنى ذاتية، حيث يكون اللفظ غير ملامسٍ لسطح المعاني والمفاهيم والأشياء فقط، بل يكون، على أحدهما، ذاتياً من ذاتيات باب البرهان، وحيث إنه منتزع من حاق ذات الشيء؛ لذا فإنه ينفذ لأعماق الأشياء وبواطنها، فيكون اللفظ جسراً موصلاً إلى (الشيء في حد ذاته) فتبطل بذلك ثنائية «كانط»، بين (الشيء كما يبدو لي) و(الشيء في حد ذاته).

وكذلك الحال لو قلنا بكونهما متلازمين بحسب الوجود، وإن لم يكن هناك تلازم بحسب الذات؛ إذ كما أن ظاهر الوجود العيني للمعنى، ملازم لوجود اللفظ، كذلك باطن الوجود العيني أو المفهومي ملازم للفظ، فإنه دال عليه بأجمعه.

وقريب من هذا البيان يمكن قوله على الرأي الذي ذهب إليه الميرزا النائيني، بل الأمر أوضح، نظراً لأن الله تعالى، على هذا الرأي، هو الواضع للغة والملهم لوضع الألفاظ، لما حدّده تعالى لها من المعاني من قبل، وحيث إنه تعالى محيط بظواهر الحقائق وبواطنها، لذا فإن ثنائية كانت تنتفي بشكل «أوتوماتيكي» آلي أو طوعي. حتى بإعترافه هو.[(١)]

وأما على مسلك (التعهد والإلتزام) ـ وكذا مسلك أن الوضع عبارة عن تعيين اللفظ بإزاء المعنى ـ فإن الأمر تابع لإرادة الواضع، فكما له أن (يضع) الألفاظ لظواهر الأشياء، من أشكال وألوان وشبهها ـ كذلك له أن (يضع) بعض الألفاظ لبواطن الأشياء، و(للأشياء كما هي في حد نفسها) بل قد فعل ذلك، ويكفي إدراكه للإنيّة في ذلك، دون حاجة لإدراكه (الماهية)، وسيأتي تفصيله.

---

(١) سيأتي أنه يحصر الجهل ببواطن الحقائق، بالبشر.

والأمر كذلك على مسلك أن الوضع أمر اعتباري، بل وعلى مسلك أن (الوضع): تنزيل اللفظ منزلة المعنى وجعله عينه ادعاء، فإنه كما يمكن تنزيل اللفظ منزلة ظواهر المعاني والأشياء، كذلك يمكن تنزيل الألفاظ منزلة بواطن المعاني والأشياء.

نعم تبقى شبهة[1] أن (الذهن) غير قادر بنفسه على أن يصل لبواطن الحقائق. فكيف يضع الألفاظ لها؟ وسيأتي تفصيل الجواب[2] عنها بإذن الله تعالى.

وبالتدبر فيما ذكرناه يظهر أن عدداً آخر من (معاني النسبية) سينتفي بناء على عدد من الأقوال في الوضع أو كلها، فإن المعنى بين الثالث والرابع[3] مثلاً. سيرفضان بناء على المسالك الثلاثة الأولى في الوضع وكذلك الخامس والسادس، وأما على الأقوال الثلاثة الأخيرة، فلا تكاد تظهر مشكلة نظراً لأن الاعتبار بيد المعتبر، وكذا التنزيل والتعهد، فلا تجتمع شرائط التناقض الثمانية حينئذ. وعلى القارئ اللبيب التدبر في سائر معاني النسبية ولحاظها. بالنسبة إلى مختلف الأقوال في الوضع، ليخرج بالنتيجة المطلوبة بإذن الله تعالى.

(١) لا يخفى أن (الشبهة) إنما هي على الأقوال الثلاثة الأخيرة لا الأقوال الثلاثة الأولى.

(٢) ومنها أن الوصول الإجمالي كافٍ.

(٣) ذكرت وسائر المعاني. في الفصل الخاص بمعاني النسبية ومفاهيمها ومدركاتها.

الفصل الثاني

مداخلة نقدية عن أنواع النصوص
ومباني الحقائق والمعرفة وقصد المؤلف

(١)

أنواع النصوص

لدى القيام بعملية التحليل العلمي الدقيق للنصوص ـ والمراد بها الأعم من النص المكتوب أو الملفوظ، أو حتى الإشارة والعلامة ـ نجد أن (النص) على أقسام:

أولاً: مرآة الواقع

فقد يكون مرآة للواقع والثبوت، وعالم الخارج، بل مطلق عالم نفس الأمر الأعم من الخارج.

(١): ليشمل مثل (الترجح بلا مرجح محال) أو (شريك الباري مستحيل) مما لا وجود خارجاً، لا لموضوعه ولا لمحموله، ولا للنسبة؛ لتقومهما بالطرفين.

(٢): وليشمل الحكاية عن ما موطنه الذهن اتصافاً وعروضاً كالمعقولات الثانية المنطقية.

(٣): وليشمل الحكاية عما موطنه الخارج اتصافا، والذهن عروضا كالمعقولات الثانية الفلسفية.

(٤): وليشمل ما حكى عن ما في الذهن، وإن أمكن وجوده في الخارج، كما لو حكى عما تخيله أو توهمه أو فكر فيه.

ثم إن لهذه الحكاية حيثيتين: الأولى: حكايتها عن المحكي والمدلول، وهو ذلك الذي حدث في عالم قوته المتخيلة أو المتوهمة أو المتعقلة، أو ذلك الذي حدث في عالم الخارج، الثانية: ـ وهي مورد كلام الهرمينوطيقي ـ: حكايتها عن حالاته النفسية الآن وهو يحكي، وحكايتها عن قبلياته الفكرية

والمعرفية التي أدت لحكايته عن توهماته أو أفكاره أو الخارج والتي كانت وراء صدور النص.

وبتعبير آخر: إن (النص) قد تكون الغاية منه هي إراءة (الواقع) و(المرئي بالعرض)[1] و(الحقيقة) فقط، وقد تكون الغاية منه غير ذلك، كبعض الأقسام الآتية، والقسم الأول من (النصوص) هو (المطلوب) في (العلوم) وهو (الهدف) والمستهدف؛ إذ المحور في (العلوم) هو (الحقائق) وأما (الألفاظ) فهي جسور تلك المعاني، ولا يهم ـ عادة ـ قصد المؤلف وتصوراته؛ وإلى ذلك ترمز الحكمة الشهيرة (لا تنظر إلى مَن قال، بل انظر إلى ما قيل).

وهذا (النص) بدوره ينقسم إلى أقسام لدى ملاحظته كمرآة:

١: فقد يلاحظه المفكر أو المؤلف أو المتكلم كمرآة للواقع إلا أنه يخفق في سعيه لجعله مرآة للواقع والحقيقة، كما في معادلة (الجهل المركب).[2]

٢: وقد يلاحظه المفكر أو المؤلف أو المتكلم مرآة للواقع، ويكون كذلك في نفس الأمر وصقع الخارج.

٣: وقد يلاحظه مرآة للواقع، ويكون في أصله كذلك، دون خصوصياته، أو بعضها، أو يكون في جانب أو جوانب مطابقاً دون أخرى.

ثانيا: مرآة المؤلف

وقد يكون (النص) مرآة عاكسة لما يعتمل في ذهن الكاتب أو يدور في ذهن المتكلم، ولسائر مسبقاته الفكرية أو خلفياته النفسية، بأن يكون مرآة لعالمه الداخلي وحالاته وخصوصياته الفكرية والنفسية فقط، فيقطع الباحث المحلّل، النظرَ عن الواقع ومداليل النصوص ومضامينها ليسبح في محيط أفق الكاتب الداخلي لا غير، فإن المفسر أو القارئ (قد يقرأ) تلك النصوص

(١) وهو الخارج، مقابل المرئي بالذات وهو الصورة الذهنية.

(٢) ويمكن إدراج (الكاذب) في دعواه المرآتية للواقع، في هذا الوجه، كما يمكن إفراد وجه مستقل له.

(الشعرية والتخيلية أو حتى العلمية) بقصد أن يغوص في أعماق (المؤلف) ويستكشف دفائن نفسه، وذبذبات ضميره، وتقلبات مزاجه، وهذا هو المجال الذي تخصص فيه علم (النفس اللساني) و(علم اجتماع اللسانيات).

ثم إن هذا ينقسم ـ كسابقه ـ إلى العلم المطابق والجهل المركب اللا مطابقِ؛ فقد يكون (النص) المتخذ مرآة لما يدور في داخل النفس والذهن، مطابقاً لما فيه، وقد لا يكون.

ثالثا: مرآة الواقع والمؤلف

وقد يكون النص مرآة للواقع والحقيقة، وللمؤلف أو المتكلم معاً في الوقت نفسه.

ثم إن النص بعد ذلك على أقسام كثيرةٍ: فقد يطابق الواقع والمؤلف معاً، وقد يطابق أحدهما[1]، وقد يخالفهما معاً، وقد يكون أقرب لأحدهما من الآخر[2]، على درجات القرب والبُعد.

رابعا: مرآة القارئ

وقد يكون النص مرآة لقارئه بنفسه، فيقرأ في (النصِ) ذاته؛ إذ قد تنعكس فيه أفكاره وروحياته ونفسياته، كما أنه قد يكون مثيراً لكوامن ذاته، فيمكن أن (يُدرَس) النص ويلاحَظ، من هذه الزاوية أيضاً، أي مدى ونوعية تأثيره في قارئيه وسامعيه، ومدى كاشفيته لذواتهم، لهم ولغيرهم. وإننا كثيراً ما نكتشف شخصية الأفراد، برصد ردود أفعالهم المباشرة، على خبر مفاجئ سمعوه، فنَخبُر بذلك بواطنهم وشجاعتهم أو جبنهم، وصلابة شخصيتهم

(١) فيكون صادقاً من جهة وكاذباً أو مخطئاً من جهة أخرى.

(٢) وقد ذكرنا في « دروس في التفسير والتدبر ـ سلسلة «مع الصادقين» ـ كتاب «كونوا مع الصادقين» معاني أربعة لـ(الصدق) و(الحق)، ص٣٢-٣٨. وذلك مما يوضح أبعاد هذا المبحث أكثر فأكثر.

وهشاشتها، وقوة أعصابهم أو ضعفها.

خامسا: مادة للدراسة

وقد تلاحظ (النصوص) بنحو (الموضوعية)[1] مع قطع النظر عن المضمون أي (المادة) والصدق والمطابقة للخارج أو للاعتقاد أو غير ذلك، فهي مما به يُنظر، لا مما فيه يُنظر، وذلك كما في علم النحو التطبيقي[2]، والصرف، والعروض، وبعض فروع علم (اللسانيات) كعلم تنظيم الأصوات.[3]

وعلى كل التقادير فإن ما (يهم) القارئ قد يكون (النص بذاته)، وقد يكون جنبة حكايته عن الواقع الخارجي أو الذهني، وقد تكون جهة مرآتيته للمؤلف أو المتكلم، وقد تكون جهة مرآتيته لذاته، وقد تكون جهتان معاً من تلك الجهات الأربعة، أو ثلاث جهات، أو كلها بأجمعها، فهذه مجموعة الأقسام[4]: أربعة منها أحادية[5]، وستة منها ثنائية، وخمسة ثلاثية، وواحدة رباعية، وهذا كله مع قطع النظر عن الدرجات والمراتب، ومع قطع النظر عن المطابقة وعدمها، وإلا تضاعفت الأقسام بشكل كبير جداً.

ثم إن ما (يهم) القارئ أياً كان، فإن (المفيد) للقارئ نفسه أو لمجتمعه، ينقسم إلى الأقسام الستة عشر السابقة أيضاً.

---

(١) لاحظ أن (الموضوعية) استخدمت هنا، بمعنى آخر، غير الموضوعية في مواضع أخرى من الكتاب والمراد بها هنالك ما يساوي المعنى الأول.

(٢) وذلك كما فيمن يقرأ النصوص، معرباً لها، أي موجهاً كل تفكيره على الإعراب، لا على المعاني والمضامين.

(٣) وهو علم (الفنولوجي).

(٤) لوجود صور حاصلة من تركيب («١» مع «٢») ثم («١» مع «٣») و («١» مع «٤») و («٢» مع «٣») ثم مع «٤» وهكذا.

(٥) لقد لاحظنا أصول الأقسام فقط، وهي أربعة، كما اتضح، مع ملاحظة أن الصورة (ج) هي مجموع الصورتين (أ) و (ب)، نعم لو عددناها صورة مستقلة؛ بلحاظ (الهيئة المجموعية) لإرتفعت أصول الأقسام إلى خمسة، وتضاعف الحاصل من ضربها كثيراً جداً.

وقد يتطابق (ما يهم) مع (ما ينفع) مطلقاً أو في الجملة، وقد لا يتطابق. والحاصل من ضرب بعضها في بعض، صور كثيرة جداً، وليس هذا مجال تحليلها ودراستها، وإن كان من المفيد تسليط الأضواء عليها في علم النفس وعلم النفس اللساني، وفي بحث الوجود الذهني أيضاً.

سادسا: صانع الواقع

وقد يكون (النص) (صانعاً) (للواقع)، وسبباً له، بدل كونه (حاكياً) عنه، وذلك في كل أنواع الإنشاء من أوامر، ونواهي، وحضٍّ، وترجٍّ، وتمنٍّ، وغير ذلك.

والمراد من كونه صانعاً للواقع:

١: بنحو العلية، لإيجاد مداليلها[1] في عالم الاعتبار.

٢: بنحو الاقتضاء، لمن أَمَرَهُ أو نَهاهُ، أو حضّهُ أو ترجى لديه، لكي يوجد (المادة) في الخارج.

٣: بنحو العلة المعدة لواقع آخر، فيما إذا كان محفزاً لتفكير القارئ بنفسه، أي للإنطلاق إلى عوالم جديدة، بتداعي المعاني، فيستخدم (النص) كـ(مثير) ومحفز.

رابعاً: بنحو العلية، لايجاد مداليلها في عالم الخارج، كما في (العلم العِنائي) على رأي.[2]

(١) أي مداليل الهيئة، كالطلب الذي يوجد بإنشاء (أكرم) أو (صلّ) أو ما أشبه، والمراد بالطلب، الطلب الاعتباري الموجَد في عالمه بإنشاء الصيغة، لا الطلب الواقعي القائم بالنفس المتحقق بأسبابه، والذي يعد علة معدة للإنشاء الموجِد للطلب الاعتباري.

(٢) أوضحنا المراد منه في موضع آخر من الكتاب، ونشير الآن إليه بـ
(وكتوهم لسقطة، على جذع عنايةٍ، سقوطٌ حصلا)
ونظير توهم السقوط، التلفظ به وتكراره، فتأملً.

سابعا: المنتج والمفيد

وقد يلاحظ (النص) على ضوء مذهب (الذرائعية)[1] فلا يرى قيمة للنص، إلا إذا كان ذا فائدة عملية. ولا يخفى أن هذا القسم الأخير، قد يعد من أقسام القسم السابق[2]، وقد أفرد بالذكر لإبتناء ذلك المذهب عليه.

وسيظهر لنا بشكل جلي، في مطاوي مباحث الكتاب، أن (الأصل) في النصوص أن تكون (مرآة للواقع) إذا كانت (إخبارات)، وأن تكون (صانعة للواقع)[3] إذا كانت (إنشاءات)، وأن غيرهما يشكل الإستثناء لا القاعدة، فقد يتحقق وقد لا يتحقق، وقد يكون مهماً وقد لا يكون، على أن (العدم)[4] هو الأكثر.

وسنشير لاحقاً إلى (التطرف) الغريب لدى علماء مذهبين من مذاهب الهِرمينوطيقا.

---

(١) (الذرائعية) مذهب برغماتي يذهب إلى أن كل نظرية هي ذريعة أو أداة وطريق إلى عمل ما، وأنها لا قيمة لها إذا لم يكن لها مردود عملي، وللذرائعية تعريفات أخرى لا تهمنا الآن.

(٢) وهو النص الصانع للواقع.

(٣) وهو الوجه السادس.

(٤) عدم التحقق أو عدم الأهمية أو عدم الصحة.

(٢)

(قصد المؤلف) في الميزان

قصد المؤلف: قد يهم، وقد لا يهم

إن (فهم)[١] المعنى الذي تجسد في ذهن المؤلف أو الكاتب أو المتكلم[٢]، بكل ما يحيط به من ظلال وأبعاد، ومن ملزومات وملازمات، وبالأهداف والغايات، والعلل والأسباب الكائنة وراءه؛ لهُوَ على قسمين ونوعين؛ فإنه قد يكون (مهماً) وقد لا يكون، وقد يكون (مؤثراً) أو (مطلوباً) أو (مفيداً)، وقد لا يكون، فلا إطلاق لدعوى (ضرورة تجاوز المناهج، لتحليل عملية الفهم نفسها..) وشبهها[٣]؛ فإن الذي يهم وينفع ويفيد ويؤثر في كثير من الأحيان، و(المطلوب لذاته) هو: (المادة) نفسها، و(النصوص بذواتها) بمعزل عن كاتبها أو قارئها، فإن (الكلمات) ـ وإن كانت نتاج تفكير الشخص ومظهره، أو نتاج اكتشافه لسلسة من الحقائق لكنها في العلوم تلاحظ عادة طريقياً لا موضوعياً؛ أي تلاحظ بوصفها طريقاً للواقع ومرآة كاشفة عنه، لا بما هي هي، فهي مما به ينظر، لا مما فيه ينظر، كما لا تلاحظ ـ أو لا يهم لحاظ طريقيتها لما يجري ويعتمل في داخل نفس المتكلم، في غالب الأحيان.

نعم لا ننكر الموضوعية[٤] ـ أحياناً فقط ـ كما لو كان (الكاتب) نفسه، مادة

(١) هذه النقطة تعد جواباً على نظرية (دلثاي) في الهرمينوطيقا، التي تقع في مقابل نظرية غادامير مباشرة.

(٢) وكذلك فهم نفسية القارئ والمستمع والمتلقي.

(٣) إن قَصَد (فهم المؤلف)، ولو (قصد فهم المفسر والقارئ) فإنه كذلك مع بعض التغير في التعبير إضافة للأجوبة السابقة واللاحقة.

(٤) أي الموضوعية لتحليل سيكولوجية الكاتب أو مقاصده.

لبحث نفسي أو اجتماعي، وحينئذٍ يكون من المهم (تحليل) سيكولوجيته عبر تحليل كلماته، وتحليل كلماته عَبر تحليل سيكولوجيته.

والحاصل: إن العلوم عامة عادة، و(النصوص) بما تحمله من أفكار ومعاني، هي كالبناء الذي يقوم بتشييده مهندس ومعمار ناجح أو فاشل، فإن الذي (يهم) من يريد شراء الدار أو استئجارها هو (نوع البناء وكيفيته) ولا يهمه ما الذي جرى أو دار في ذهن المهندس والمعمار، وأنه لمن أراد بناء هذه الدار؟! إن ما يهمنا مثلاً هو معنى (الاستجابة الشرطية) أو معنى (الأصل المثبت)، أو معنى (الجذر الأصم) أو معنى (استحالة الترجح بلا مرجح) أو معنى الذرة والإلكترون والبروتون والانفجار الذري أو النووي والفارق بينهما، أو معنى (الأخلاط الأربعة) وما أشبه، أما ما الذي جرى في ذهن (بافلوف) أو (الشيخ الأنصاري) عندما سجّلا ودوّنا هذه الكلمات، فإنه، في غالب الأحيان، غير مهم ولا ضروري أو فقل أنه لا يغير من الحقيقة شيئاً.

وبتعبير آخر: في كثير من الأحيان لا يهمنا (الفهم المتغاير المتعدد المتكثر) للملايين ممن يقرأ هذه المصطلحات، ولا ينفعنا علمياً ـ إلا في صور قليلة ـ تحليل فهم كل واحد واحد ـ لو أمكن ـ إنما المهم هو (الواقع) الخارجي الذي يعكسه هذا النص فإن طابقه فهو صح وإلا فخطأ، أي أن الواقع العيني لـ(الاستجابة الشرطية) والحقيقة النفس الأمرية لـ(الأصل المثبت) هي المطلوب لذاته، و(فهم) هذا وذاك، إن طابق الواقع كان صحيحاً، وإلا كان خطأ.

وبعبارة أخرى: الفهم السليم أو المشوش أو الخاطئ، للنصوص باعتبارها جسوراً إلى الحقائق، كلٌّ منها ممكن وكلها واقع، فكلما كان النص مرآة للواقع كما هو، وكلما انعكست هذه المرآة في الذهن، كما هي، كان (النص) صحيحاً صادقاً (موضوعياً)، وكان (الفهم) سليماً (موضوعياً) كذلك،

وإلا فلا، وكما توجد في الجسم (صحة ومرض) كذلك توجد للفهم (صحة وسقم وسلامة واستقامة وخطأ) وتوجد للنصوص دقة وصحة وموثوقية أو خلافها.

وإنكار كل ذلك إنكار للبديهي، فهو كالقول بأنه في علاقة الطبيب بالمريض، لا يوجد إلا الطبيب، أو لا يوجد إلا المريض وتفسيره للمرض، أو تفسيره للنصوص التي تذكر كعلامات للمرض أو طرق علاجه، ولا توجد موضوعية أبداً، ولا واقع حقيقي وراء ذلك، ونقول لهم: فَلِمَ تبحث ـ كثيراً ما ـ عن طبيب آخر؟ ولم تخطِّؤُه؟ أو تخطِّئ المريض في فهمه؟

وبعبارة أخرى:

١- (يوجد مرض واقعي أي كحقيقة في الخارج).

٢- و(توجد أنواع علاج حقيقي وخاطئ).

٣- و(يوجد فهم صحيح للمرض وللعلاج، وفهم خاطئ).

٤- و(توجد نصوص لعلماء أو خبراء أو مجربين سابقين، بعضها صحيح وكاشف عن الواقع وبعضها خطأ).

ولولا هذه الأربعة معاً، لكان من اللغو البحث عن أي طبيب آخر، بل لكان من أكبر الأخطاء إجراء أية تجربة جديدة أو أي بحث جديد، إذ (لا يوجد إلا المفسر وخصوصياته، ولا مجال للموضوعية أبداً) و(المعرفة هي نسبية دوماً) و(لا يوجد منهاج علمي أو غير علمي يضمن الوصول إلى حقيقة النص الذي يتحدث عن المرض وعلائمه وطرق علاجه)!

الهرمينوطيقا بين الإنجيل والقرآن

ثم إن من الممكن أن يقال: إن (هرمينوطيقيتهم) ترتدُّ عليهم، من وجه آخر، يعود إلى تحليل علل تأسيس ذلك المذهب الذي يدعي أن (النصوص) لا تمتلك الموضوعية، بل أن خلفيات المؤلف وقبلياته هي ذات الكلمة الفصل

في تحليل كلماته ونصوصه وأفكاره؛ وذلك حسب ما استظهره البعض من أن الباعث الأكبر لتأسيس هذا المذهب الهرمينوطيقي[١] أو نظيره (وهو نسبية المعرفة)، هو الرد على (الانجيل المنحرف)، وعلى قمع الكنيسة للعلماء والمفكرين، واستبدادها الهمجي، ومصادرتها لحرية التفكير والتحرك؛ إذ ما دام الانجيل، هو كلام لوقا ومرقس وغيرهما، وليس كلام الله، فإنه لا يصلح (كمرجعية مطلقة) ولا تختزن نصوصه (الحقيقة المطلقة) أو الكاملة، ولا قيمة موضوعية له، ولكل أن يقرأه ويفهمه (كما يشاء) أو (كما هو)، كما قرأ لوقا ومرقس كلام الله (كما شاءوا) أو (كما هم)![٢]

وبذلك تمّ انتزاع واحد من أهم أسلحة الإرهاب الفكري، من يد الكنيسة المتسلحة بدعوى امتلاكها لوحدها (المعرفة الإلهية) و(العلم الإلهي)، بل (والعلوم الكونية).

وأن من أكبر أخطاء بعض علمانيي المسلمين، عدم العمل بقواعد هرمينوطيقية علمانيي الغرب ههنا، فكانت (هرمينوطيقيتهم) (إنتقائية) بامتياز! ؛ إذ أنهم قطعوا النظر عن أن مادة البحث هي (الانجيل المحرف) وأن (الباحثين) هم أناس ذوو ظروف موضوعية خاصة؛ إذ أنهم عاشوا صراعاً مع أنماط خاصة من أدعياء العلم الإلهي وهم الكهنة والقسسة والرهبان المستبدين.

والسؤال الذي يوجه الى القائلين بهذا الرأي, هو: كيف اعتمدتم (ذات

---

(١) قلنا (هذا المذهب الهرمينوطيقي) لأن الهرمينوطيقية مذاهب، أشدها تطرفاً مذهب غادامير، ويقابله مذهب دلثاي، والمعتدل هو مذهب (شلاير ماخر) وقد ذكرنا بعض تفصيل ذلك في موضع آخر.

(٢) لم نتوقف طويلاً عند إثبات هذه الرؤية التاريخية، لأن دراستنا هذه ليست تاريخية بالأساس، بل هي فلسفية ـ كلامية وعلمية ـ عقلية، ويكفي لنقد هرمينوطيقي المسلمين، القول بأن (علماء الغرب) في هرمينوطيقيتهم، لو فرض أنهم معذورون، إذا كانت مادة بحثهم هي الانجيل المحرف ولكون معارضتهم هي لرجال الكنيسة المحتكرين للسلطة السياسية والمعرفية، لكن بعض مفكري المسلمين ليس معذوراً في (تقليدهم) والقيام باستنساخ(كوب ي) لنظرياتهم الهرمينوطيقية وتطبيقها على القرآن الكريم أو مواجهة علماء الشيعة بها.

النصوص والقواعد الهرمينوطيقية)، واستخدمتموها بذواتها على (مادة بحث) أخرى مغايرة تماماً لتلك المادة المنظورة، وهي (القرآن الكريم) المختلف تمام الاختلاف عن الانجيل والتوارة؛ فإنه (كلام الله) الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي يشهد له إعجازه الفريد في أبعاد كثيرة ـ كما فصل في محله[1] ـ كما أنه قد جمع في زمان الرسول صلى الله عليه وآله[2] وليس بعده بمئآت السنين، كما حدث للانجيل والتوراة.

كما أن نصوصهم الهرمينوطيقية غير صادقة على (الإنجيل) كما نزل على عيسى المسيح، ولا على (التوراة) كما نزلت على موسى كليم الله، ولا على (صحف) إبراهيم و(زبور) داوود، وغيرها من مصاديق (الوحي الإلهي) كما أنها لا تصدق على (الأحاديث القدسية).

ثم إنكم قطعتم النظر عن ملاحظة كافة الشروط الموضوعية لهرمينوطيقي الغرب، التي كانت تحف العلاقة بين هذا المثلث (علماء الغرب المتحررين، رجال الكنيسة المحتكرين للسلطة والمعرفة، والانجيل المحرف) ثم عمّمتم النظرية إلى ساحة أخرى تفتقر عنصراً آخر من عناصر هذا المثلث، وهي ساحة كبار العلماء المسلمين من المفسرين اللذين لم يكونوا ممن يحارب الفكر والعلم والحرية، بل كانوا من أشد وأقوى دعاة الحرية والتدبر والتفكير والسير في الآفاق والأنفس؟! وأخص بالقول علماء أهل البيت الأطهار اللذين دعوا ـ تبعاً للقرآن الكريم ـ إلى فتح باب الاجتهاد والتدبر لا في القرآن الكريم فحسب، بل في الآيات الكونية أيضاً.

نعم.. قد يحق لكم الاعتراض على دعاة غلق باب الاجتهاد من علماء العامة، وعلى أمثال عمر بن الخطاب ممن شنّوا الحرب على رواية الحديث

(١) راجع: «الهدى إلى دين المصطفى صلى الله عليه وآله» للبلاغي قدس سره.

(٢) راجع «متى جمع القرآن؟» للسيد الشيرازي قدس سره.

ورواته وعلى مفسري القرآن وعلى حرية الرأي والحركة.[1]

(٣)

الحقائق الست

ولكي تتضح أكثر فأكثر، مواطن النفي والإثبات والأخذ والرد في المباحث الهرمينوطيقية، بين المؤيد والمعارض، ولكي تفرز بوضوح مفاصل البحث، لاَبد من أن نشير إلى هذه الحقيقة، وهي أنه لدى التحليل الدقيق لكل نص أو رمز أو علامة أو لكل عمل وفعل وحركة، فإننا نجد أنه توجد هنالك محاور وحقائق ستة:

أ: نفس النص أو الرمز أو الفعل والحركة أو الحادث والظاهرة، ومداليلها أو محتوياتها ومضامينها الثبوتية أو النفس أمرية، الأعم من المطابقية والتضمنية والإلتزامية، والأعم من دلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء والإشارة وغيرها، وهذا ما يتكفل به علم اللغة، وعلم فقه اللغة، وعلم الأصول والعلوم الأدبية وشبهها، وهذا هو ما يعبر عنه البعض بـ (الموضوعية).

ب: كاتب ذلك النص أو منتجه أو صانع تلك الأحداث والأفعال أو خالقها: ما هو قصده من هذا (النص)، وما هي العوامل التي تتحكم في بناء شخصيته أو تشكل منظومته المعرفية؟

وهذا هو ما يشكل مفارقة كبيرة بين من يؤمن بنظرية «موت المؤلف» وعزله كلياً عن مداليل النصوص، وبين من يؤمن بالحضور الجوهري

(١) فقالوا: (حسبنا كتاب الله) وهذا النص ذكره في البخاري عن عمر بن الخطاب، و: (من قال إن محمداً صلى الله عليه وآله قد مات ضربت عنقه) وقتلوا أمثال مالك بن نويرة، وسعد بن عبادة (سيد الخزرج) لمجرد معارضتهم السياسية أو العقدية، لنظام الحكم القائم.. فراجع «الغدير» للعلامة الأميني و«ليالي بيشاور» لسلطان الواعظين الشيرازي، و«النص والاجتهاد» للسيد عبد الحسين شرف الدين و«العبقات» للسيد حامد النيشابوري الكنتوري وغيرها.

للمؤلف في مفادات النص ومداليله، وأنه لا يمكن تفسير النصوص إلا عبر دراسة شخصية المؤلف وخصوصياته.

ج: الدارس لذلك النص والمتأمل فيه والمطالع له والمتبحر فيه أو المفسر له، بما يمتلكه من فهم وذكاء وبما يتميز به من خلفيات نفسية وقبليات فكرية، ومسبقات معرفية (وهذا هو ما تحاول بعض مدارس الهرمينوطيقا إثبات تلاحمه جوهرياً مع الحقيقة الأولى وأنه لا يوجد معنى للنص إلا وهو متمازج في عمقه مع شخصية دارسه)، وهذا هو ما يعبر عنه البعض بـ(الذاتية) كما يصح إطلاق الذاتية على الحقيقة الثانية السابقة.

د: الأدوات والمناهج التي يستخدمها (المفسر) في تفكيك النص وتحليله ودراسته وبالتالي (فهمه)، وكذلك (الضوابط) التي تضمن الوصول إلى حقيقة النصي، وهذا هو ما يتطرق له علم التفسير والتأويل وعلم المنطق والأصول، كما أن بعض الهرمينوطيقيين حاول نقل بحوثها إلى هذا الحقل بالذات.

هـ: الجهة الأخرى (المحايدة) التي تقوم بتقييم موضوعي لتفسير أي مفسر لأي نص من النصوص واستنتاجاته، ومدى مطابقة النص للواقع، وكاشفيته عما في ضمير المؤلف أو مرآتية للقارئ والمفسر.

و: الواقع العيني، وعالم الثبوت، ونفس الأمر، الذي يعد (النص) جسراً له، ومرآة، وكاشفاً عنه.

وهذا ما نرى أنه قد أغفله الهرمينوطيقيون، عند تناولهم الحقائق الخمس الأولى أو بعضها بالدراسة! ؛ إذ يحق للباحث مثلاً أن يناقش هرمينوطيقا مثل (غادامير) بأن نظريته الهرمينوطيقية ترتد عليه وتحاكمه، عند دراسته لشخصية المؤلف وعند تأسيسه لقاعدة (أن الأهواء والنوازع ـ بالمعنى الحرفي ـ...)[1]، فلا تعود لدراسته هذه ونصوصه قيمة علمية خالصة ومطلقة بل

(١) نقلنا نصوص كلامه في فقرة أخرى من هذا البحث.

ستكون نسبية، ولا تدل إلا على أن أهواءه ونوازعه ـ حسب قناعاته هو ـ هي التي تحكمت في صياغة نصوصه وهي التي كانت وراء إنتاجاته العلمية ودراساته الفكرية وغيرها.

تفسيرات قاصرة:

وعلى ضوء ذلك كله، ندرك مدى النقص والقصور الذي تعانيه التفسيرات التالية: (١)

١- من مختصات الأساطير

(بُول ريكورد الذي جعل الهِرمينوطيقا من مختصات المعاني الكامنة في الأساطير والرموز). (٢)

٢- تجاوز المناهج

يؤكد غادامير على ضرورة تجاوز المناهج، لتحليل عملية الفهم نفسها، في فعالياتها وملابساتها التاريخية، مادامت كل المناهج ـ بما في ذلك العلمية ـ تتأسس في العمق على التفكير التأويلي). (٣)

وسيظهر لنا في مطاوي الكتاب عدم صحة تجاوز المناهج، وأن عملية الفهم نفسها ستصاب بالتعثر والقصور والخطأ مع تجاوز المناهج العقلائية.

كما أن تحليل عملية الفهم، لا يمتلك ضمانة الصحة مادام غير خاضع لمنهج علمي سليم، وإلا سيكون تحليلاً إرتجالياً وغير علمي، أي أن تحليل عملية الفهم لا يكفي للوصول إلى الحقيقة بدون ضمائم أخرى كسلامة المنهج بنفسه.

كما سيظهر لنا أن المناهج لا تتأسس بأجمعها على التفكير التأويلي،

---

(١) وتفسيرات أخرى ذكرناها في مطاوي الكتاب، فلاحظ.

(٢) معتصم الشيخ أحمد. الهِرمينوطيقا في الواقع الإسلامي: ص٢٦.

(٣) من فلسفات التأويل: ص٣٦.

كما سيظهر أن التفكير كاشف عن (المناهج) وأنه إن أصاب، فصحيح، وإلا فخطأ، فالتفكير مرآة عن الواقع وليس صانعاً له وأن التفكير لو (أوجد) منهجاً، فإن إيجاده له واختراعه ليس مقياساً لصحته، بل مطابقته لما يكشف عنه في عالمه.[1]

٣- إلغاء الميتافيزيقا

(وقد أكد كونت ـ اوغست كونت ـ بناء على هذه القضية: أن الميتافيزيقيا «أي التعاليم عن جوهر الظواهر» ينبغي أن تلغى)[2]

وقد ناقشنا ذلك في مبحث آخر، ونقتصر هنا على القول بأن إلغاء التعاليم عن جوهر الظواهر يعني إلغاء اللبنات الأولى الأساسية لكل علم ومعرفة؛ إذ ألا يعني ذلك إلغاء قانون (العلية) مثلاً؟

ثم هل يعقل أن تلغى الحقائق والمعارف والعلوم، بقرار؟ وأليس ذلك مثل إلغاء علم الرياضيات، بقرار؟ ومن هو الخاسر عندئذٍ: الجاهل الملغي، أم العالم الباحث؟

نعم، يحق له أن يقول: إنني شخصياً لا تهمني المعارف الماورائية والميتافيزيقية ولا أثق بها، ولا أرى طريقاً إليها، لكن ليس له الحق في أن يلغي حق الآخرين في التعرف على تلك المعارف واكتناه بعض أسرارها.

وأليس مثله كمثل المهندس أو الرياضي الذي لا يهتم أو لا يثق بالعلوم الإنسانية كالاقتصاد والاجتماع والنفس، فيدعو إلى إلغائها بالمرة؟

هذا كله إضافة إلى أن (الميتافيزيقا) ليست (تعاليم) بل هي (معلومات) ثم إنها ليست خاصة بـ(جوهر الظواهر) بل هي أشمل وأعم، بل مجالها الأول هو الحقائق الغيبية، وما وراء الظواهر، بل إن (جوهر الظواهر) ليس

(١) سنناقش هذه النقطة بالذات عند تحليل كلام كانط حول سبب يقنية وصوابية الرياضيات في رأيه.

(٢) الموسوعة الفلسفية، أوغست كونت: ص٣٩٧.

بالضرورة أمراً ميتافيزيقاً، بل هو ـ في غالب مفرداته ـ أمر مادي، إلا أن يريد من الجوهر ـ مجازاً ـ الأعم.

٤– فهم النص أو فهم الفرد؟

(ومن هنا كان «شلاير ماخر» يرى أن فهم النص هو فهم الفرد، وليس فهم قاعدة أو قانون معين).[١]

لكن هذا النص يعاني من إشكالات عديدة:

أولاً: إن (التأويل) قد يتوقف على فهم الفرد، أما (التفسير) فلا[٢]، وبكلمة أخرى: (الإرادة الجدية) قد تتوقف، أما (الإرادة الاستعمالية) فلا.[٣]

ثانياً: إن النص قد تكون له، في كثير من الأحيان، شخصية استقلالية، ولذا نجد العقلاء يحكمون على كثير من النصوص، بمفاداتها ومدلولاتها الظاهرة، حتى لو أنكر المؤلف أو المتكلم ذلك وادعى أنه يقصد شيئاً آخر، شعورياً أو لا شعورياً، ولولا ذلك لأمكن لكل دولة في إتفاقياتها الدولية، ولكل شركة في عقودها، ولكل شخص في إلتزاماته الكتبية أو الشفوية، أن يتهرب متسلحاً بسلاح أنك لم تفهمني جيداً وأن (فهم النص هو فهم الفرد) وحيث إنك لم تفهمني جيداً (أنا كفرد أو كشركة أو كدولة) ولم تطلع على كل خلفياتي النفسية ومسبقاتي الفكرية وأفقي المعرفي، لذلك فإنك لم تفهم (النص) الذي كتبته ووقعته وبالتالي ليس هذا النص وهذا الإتفاق ملزما لي؟

(١) معتصم الشيخ أحمد. الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي. مصدر سابق. ص٢٩.

(٢) في غالب الأحيان، على الأقل.

(٣) ويمكن تسمية الإرادة الاستعمالية بـ(الدلالة التصورية) الثانية والإرادة الجدية بـ(الدلالة التصديقية) الثانية.

ثالثاً: إن فهم النص لا يعني بالضرورة - بل قد لا يرتبط بالمرة بـ - فهم الفرد في حقل الكثير من العلوم، كعلوم الرياضيات، والفلك والفيزياء والكيمياء، بل علم الكلام والفلسفة في الكثير من المسائل على الأقل.

رابعاً: إن فهم النص لا يتوقف دائماً، على فهم الفرد حتى في العلوم الأدبية والتاريخية والاجتماعية والنفسية، إذ من الواضح أن الإنسان يفهم الكثير من الكتب والنصوص حتى لو جهل الكاتب تماماً، والتجربة أكبر برهان.

تعديل معطيات .اللغة

(ولكن المؤلف من جانب آخر - يعدّل من معطيات اللغة تعديلاً ما، إنه لا يغير اللغة بكاملها، وإلا صار الفهم مستحيلاً، إنه - فحسب - يعدل بعض معطياتها التعبيرية ويحتفظ ببعض معطياتها التي يكررها وينقلها، وهذا ما يجعل عملية الفهم ممكنة).[1]

ونجد من مكامن الخلل في هذا النص:

أولاً: إن الاطلاق والشمول في قوله (ولكن المؤلف يعدّل من معطيات اللغة...) غير صحيح؛ إذ أن من البديهي أن أكثر مفردات اللغة، تحمل دلالات ثابتة، واضحة، ومحددة، فالتغيير يتحدد ببعض الألفاظ والمصطلحات فقط.

ثانياً: نتساءل: هل هذا (التغيير) الذي يمارسه المؤلف منهجي ذو ضوابط وأسس، أو غير منهجي؟ فإن كان منهجياً، منضبطاً، فهو علمي، وصحيح، وإلا فإنه غير علمي، وخطأ.

ثالثا: إن هذا التغيير ليس في جوهر المعنى دائماً، بل قد يكون في الأطراف والحواشي والمكتنفات، وقد يهم وقد لا يهم.

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ص٢١.

رابعاً: إن هذا التغيير في أغلب الأحيان يبقى شأناً خاصاً بالمؤلف، ولا يسري إلى (النص) أبداً، وقد يكون من قبيل التداعي الحر للمعاني، وإذا كان هنالك من يهتم به فهو أمثال علماء النفس والمخ والأعصاب فقط.

خامساً: إن هذا التغيير يقتصر عادة على ذوي الأذهان الحادة الخلاقة، أو ذوي النفسيات المضطربة، أما عامة المؤلفين[1] فإنهم ينقلون المعاني في ضمن قوالبها اللفظية الثابتة من دون أعمال اجتهاد أو تطوير أو تحوير أو أي نوع من التغيير، ثم إن ذوي الأذهان الخلاقة، لابد لهم من وضع علامات ودلالات على نمط التغيير الذي أحدثوه وإلا كان عملهم غير منهجي وغير علمي.

تفسيرات ناقصة

كما نجد أن بعض تفسيرات الهِرمينوطيقا لو لاحظنا بمفردها بمعزل عن سائر الإلحاقات بها، هي تفسيرات ناقصة وإن كانت صحيحة، ولنكتف ببعض الأمثلة فقط:

مثلاً يعتبر شلاير ماخر (١٧٦٨ـ١٨٣٤) أن (الهِرمينوطيقا هي بمثابة منهج يهدف إلى كبح خطر سوء الفهم) لكن السؤال هو ما هو هذا المنهج؟ ومن وما الذي يحدده؟ وما هي ضمانات سلامته وصحته؟

أو تعريفها بـ(فن إمتلاك كل الشروط الضرورية للفهم)[2]، لكن (فهم النصوص) ليس هو المحور الوحيد، بل (الواقع) هو المحور الموازي، بل الأصيل، أي أنه هو المطلوب بالذات وفهم النص هو المطلوب بالتبع، أو فقل الفهم والنص مرآة، والواقع هو المقصود والهدف في الغالب.

(١) ممن يعبر عنهم بـ (اوردنلي بيبل) أو (نورمال بيبل).

(٢) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: ص١٧ الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

(وعلى يد شلاير ماخر إذن تخلّت الهِرمينوطيقا عن مهمتها الأولى المتمثلة في متابعة المعنى، لتصب جل اهتمامها علَى وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص، أياً كانت هذه النصوص في تحققها الملموس)[1]، لكن ذلك ليس بالأمر الجديد، ولا هو من مبتكرات الهِرمينوطيقا الحديثة، فإن وضع المعايير والقوانين هو ما اضطلع به علماء التفسير وعلماء التأويل، حيث وضعوا ضوابط كثيرة لكل منها، كما اضطلع به علماء الأصول، كما ذكر سلسلة كبيرة من القواعد، علماء المنطق، والكلام، وفقه اللغة.

مدارس الهِرمينوطيقا

وقد اتضح لنا أن الهِرمينوطيقا مدارس عديدة:

فبعضها: يرى الأولوية والمحورية المطلقة، لشخصية المفسِّر ومسبقاته الفكرية وخلفياته المعرفية.

وبعضها: يمنح الأولوية المطلقة، للنص متغافلاً عن، أو ملغياً دور المؤلف وقصده.

وبعضها: يعطي الأولوية المطلقة لقصد المؤلف وشخصيته، وبواعث صناعته للنص.

وبعضها: يعطي الأولوية المطلقة للمناهج والأدوات المستخدمة في تفكيك النص وتحليله ودراسته.

وبعضها الآخر: يمزج عاملين أو أكثر، ويعطي درجات فاعلية لأحدها، أكثر أو أقل، من الآخر.

إن ما يعنينا من ذلك كله، ليس دراسة كل ما قيل في كل تلك المدارس، بل سيتركز الحديث حول:

أ: نسبية المعرفة والحقيقة واللغة، بشكل عام.

(١) المصدر السابق. ص٢٥.

ب: موقع النص ومحوريته ومرجعيته، والمرجعيات الرديفة، في إطار نصوص القرآن الكريم ونصوص الرسول الأعظم وأهل بيته الأطهار صلوات الله وسلامه عليهم.

نعم سيتضمن البحث إضاءات حول مختلف تلك المدارس.

(٤)

قراءة أولية في نسبية النصوص والحقيقة والمعرفة

إن من أهم العوامل التي قد توقع العلماء والمفكرين في أخطاء معرفية كبرى، هو عامل (ضبابية المصطلحات وإبهامها، وعدم فهم دلالاتها، وحدودها، والخلط بين المعاني المتعددة التي يمكن أن تقصد من الكلمة أو المصطلح).

ولعل من أبرز مفردات ذلك هو: ما ذهب إليه جمع من العلمانيين العرب أو المسلمين، تقليداً لأساتذتهم الغربيين، من (النسبية) و(الهِرمينوطيقا) حسب معظم مذاهبها[١]، ثم محاولة تطبيقها على القرآن الكريم.

ومن تلك المذاهب (نسبية النص)، ومن تفسيرات (نسبية النص): أن (النص) لا وجود ثابت له، وأنه لا يمتلك حقيقة موضوعية، بل أن النص هو كائن حي متحرك ويتعدد بتعدد قارئيه وسامعيه، وبالتالي فهو يعبِّر عن (خصوص معرفة نسبية).

وذلك هو ما يشكل التبرير الفلسفي لـ: الدعوة إلى قراءة متجددة، تجدداً أبدياً، ومفتوحة للنص، وبدون وجود ضوابط معيارية عامة.

وقال بعضهم: (النص القرآني) هو أيضاً نص نسبي، مما يعني أنه لا يستبطن حقائق ثابتة، ولا سنناً جازمة، ولا قوانين مطلقة، وأن (النسبية) تؤطِّر إخباراته وإنشاءاته معاً، كما تكوّن البنية الأساسية والخلفية المعرفية لمواعظه وإرشاداته وحكمه.

وذلك يعني كون (النص الإلهي) أيضاً محكوماً بإطار تصوُّر زماني ومكاني، يتحكم في المفسر وبحالاته وظروفه وقبلياته، التي تشكِّل إتجاه

(١) إن لم تكن كلها، ولو في بعض جوانبها.

النص وتحدد معناه بل وتكوّن شخصيته[1] ودلالاته.

والناتج من ذلك كله: إلغاء أيّة (مرجعية معرفية معيارية للقرآن الكريم)، بل حتى لكافة النصوص العقلائية والقانونية.

وقال بعضهم: (النص) مهما كان نوعه وأي شخص كان قائله حتى الوحي والقرآن الكريم، فإنه خاضع وتابع للقارئ أو المستمع أو المؤوِّل، وأن (قراءته) للنص وللوقائع الخارجية، بما له من خلفيات فكرية ونفسية وعادات وتقاليد، هي التي تتحكم في فهم النص وهي (الحكم الفصل) وهي ذات الأولوية، كما ذهب بعضهم إلى الإتجاه المعاكس تماماً وقال بأن الأولوية والمحورية المطلقة هي للمؤلف والمتكلم، على العكس من نظرية موت المؤلف.[2]

(الحقيقة) مطلقة والنصوص كذلك

ومن البديهي بطلان هذا الكلام في ذاته، وفي مسبِّباته، وفي نتائجه أيضاً؛ ومنها أن بعضهم حيث توهم أن (المعرفة نسبية) ذهب إلى أن (النصوص) الدالة عليها هي كذلك نسبية.

والحق: أنه لا يصح القول بأن دلالات النصوص على المعاني في ذواتها، نسبية؛ وذلك لأن العلاقة بين النص والمعنى ثابتة ومحددة في عالم الثبوت ونفس الأمر، ولا تغير قبليات المفسر أو المؤلف الفكرية وخلفياته النفسية، كما لا يغير سوءُ الفهم، شيئاً من هذه المعادلة[3]، إضافة إلى أن تغاير الأفهام، لا يعني صحتها جميعاً، بل بعضها مطابق للواقع وبعضها لا؛ وذلك لأن

(١) أي شخصية النص.

(٢) سيأتي تفصيل أكثر لهذين المذهبين ولمذاهب أخرى، مع ذكر بعض قائليها، في ثنايا الكتاب، بإذن الله تعالى.

(٣) سيأتي تفصيل أكثر لهذه النقطة والنقطة اللاحقة في مطاوي الكتاب، إن شاء الله تعالى.

من الواضح أن (الحقيقة) الموجودة في الخارج هي مطلقة وليست نسبية.

والبرهان على ذلك بإيجاز: أن كل شيء هو هو وليس غيره؛ فإن الشيء إما موجود وإما معدوم، وإما متصف بكذا أو لا[١]، فليست (الحقائق) نسبية إذن، و(الألفاظ) قد وضعت بإزائها[٢]، فلا نسبية فيها، وتغاير (الأفهام) لا يغير من (الحقيقة) ولا من كون الألفاظ في صقع الواقع دوالاً عليها، شيئاً؛ فإن هذه الثلاثة (الحقائق النفس أمرية، والإدراكات والأفهام، والعبارات والنصوص) من عوالم ثلاثة مختلفة، ولا يغيّر عالم الإثبات من عالم الثبوت شيئاً، وما دامت (الحقيقة الخارجية) أمراً واقعياً مطلقاً، فإن كل فهم مغاير لها فهو خطأ، وكل قراءة غير مطابقة فهي باطل، وكذلك الحال في كل (نص) مطابق أو غير مطابق، فإنه صحيح أو خطا تبعاً لذلك، فلو أن بُعد الشمس عن الأرض في عالم الخارج والحقيقة كان ١٤٨ (أو ١٤٨ إلى ١٥٢ حسب المدار البيضي) مليون كيلو متر، فإن أي توهم آخر وأي نص وإدراك معارض، هو غير صحيح، ولو تذرع المتوهم بألف عنوان كعنوان (النص حي متحرك) و(القراءات مفتوحة).

الحقائق: ثابتة، ومتحركة، ومشككة

ومن الواضح انطباق ذلك على مجاميع الحقائق بأنواعها: (الثابتة) و(المتحركة) و(التشكيكية) والأولى ككل علم كان من قبيل الحساب والهندسة وكبعض مسائل علوم الطبيعة، والثانية والثالثة، ككل علم يرتبط بحقائق ذات حركة وتحول وتغيّر أو ذات مراتب، كعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد[٣] ونظائرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية،

(١) سيأتي تفصيل هذه النقطة والنقاط اللاحقة لاحقاً، بإذن الله تعالى.

(٢) سيأتي تفصيل ذلك، وما يمكن أن يورد عليه مع أجوبته، بإذن الله تعالى.

(٣) في بعض مسائلها، كالقوة الشرائية للنقد، والاستجابة الشرطية للمؤثرات.

وكبعض مسائل علوم الطبيعة ؛ فإن الأمراض الجسمية والنفسية مثلاً قد تكون ناشئة عن عوامل غير ملموسة كالضغوط النفسية ـ وهي ذات درجات ـ وقد تكون ناشئة عن أسباب أخرى كالبكتريا والفايروسات، وهي ذات حركة ـ كما أن المرض بنفسه أيضاً على درجات ومراتب، كما أنه قد يكون ثابتاً وقد يكون متطوراً متحركاً ـ.

ولا شك أن كل ذلك له (حقيقة خارجية)، وأنها بأجمعها حقائق مطلقة في حد ذاتها[1] ؛ فإن (الحركة) حقيقة، وهي في حد ذاتها ليست إلا هي، وأن (التشكيكية) و(التدرج) و(الرتبة) حقائق ؛ فلو طابق (النص) أو (الفهمُ) (الواقعَ) كان صواباً، وإلا كان خطأ.

معادلة النص والحقيقة

ومن الممكن تلخيص بعض أهم رؤوس نقاط المبحث، في الحقائق التالية:

أ ـ (النص) قد وضع بإزاء (الحقائق) الأعم من الخارجية والنفس الأمرية، والأعم من المتأصلة القائمة بنفسها (كالجواهر) أو القائمة بغيرها (كالأعراض)، والأشمل من الحقائق الانتزاعية، ومن المفاهيم الاعتبارية.

ب ـ وأن الحقائق حقائق، ولا تتعدد أو تتغير بتعدد أو تنوع التصورات عنها، بل سيكون أي تصور أو فهم طابقها، حقيقة، ويكون غيره خطأ، وذلك كمن تصور أن سرعة حركة النور هي مائة ألف ميل بالثانية، أو تصور أن الحقائق التشكيكية النفسية كالحب والبغض، أو الخارجية الحسّية، كالحلاوة والمرارة أو غيرها كالقوة غير المرئية، ليست تشكيكية، فإنه مخطئ وإن أقام ألف دليل فرضاً على أنه (حر) في (قراءته للواقع) وعلى أن

(١) وسيأتي أيضاً تفصيل ذلك، بإذن الله تعالى.

(القراءات مفتوحة) ومتعددة، بتعدد الأفهام والظروف والأزمنة والأمكنة!!

ج ـ وأن (الواضع) قد يخطأ في وضع لفظ بإزاء معنى، إذا لم يكن فعله (وهو الوضع) مطابقاً لقصده وعزمه[1] أي إذا لم يكن الموضوع له هو المراد[2]، كما أن (المستعمل) قد يخطأ لو استعمل النص في غير معناه، متوهماً أنه هو.

بل إن الخطأ من حيث هو خطأ، خطأ، وهذه حقيقة مطلقة غير نسبية، وكذا الصواب من حيث هو صواب، صواب.

ولا يتوهم أنه في (الوضع)، فإن الأمر بيد الواضع، فإنه إنشاء، وهو[3] مما يوجده الواضع، فلا يتصور الخطأ؟؛ إذ نقول: حيث إنه يريد وضع لفظ لمعنى قد تصوره، فالأصيل هو المعنى، فإن طابقه اللفظ كان وضعه صحيحاً وإلا فقد أخطأ.

معادلة الفهم والحقيقة

أ ـ ولا كليّة لـ: (تغاير الأفهام) فإن أكثر الأفهام ـ وأحياناً كلها ـ قد تتفق على:

١- قاعدة عامة أو قضية كبروية.

٢- أو على فهم معنى محدد من (نص) معين.

٣- أو قد تتفق على (مرجعية) محددة للفهم، وسبل معيارية له[4]؛

(١) أو للغرض الذي أراده من الوضع، أي للعلة الغائية للوضع.

(٢) وذلك كما لو وضع لفظ (الأكبر) على (الأصغر)، اللهم إلا لو قطع النظر عن الواقع وقصد من (الأكبر) الأصغر؟ وحينئذ ينعكس الأمر، فلو وضع الأكبر للأكبر (الواقعي والأصغر عنده) كان خطأ دون شك، وكذا المستعملَ لو استعمل الأكبر وأطلقه على رقم خمسة مقيسا إلى رقم عشرة.

(٣) أي المعنى المنشأ مما يوجده الواضع.

(٤) سيأتي تفصيل ذلك، بعمق أكبر، وما ذكرناه ههنا مجرد (تبسيط) للإجابة.

ألا ترى الكل متفقاً على معاني الضرب والتقسيم والزائد والناقص في علم الحساب، وكذا الكسور والجبر والمقابلة، وأن الزاوية القائمة تساوي ٩٠درجة؟ وكذلك سائر مسائل الحساب والهندسة؟

فمثلاً أن «كانط»[1] يذعن بأن العلوم الرياضية والطبيعية، مطلقة وليست نسبية، ويخص النسبية بما عداهما، وسنناقشه في ذلك في الفصول المتأخرة من الكتاب.

ويدل على ذلك: الاتفاق على (الفطريات)، كحسن العدل وقبح الظلم كمفاهيم معيارية وأصول عامة، والاختلاف إنما هو في مصاديق العدل والظلم، اللهم إلا مِن مَن يشهد عامة العقلاء - ومنهم الهِرمينوطيقيون - بشذوذهم وخطأهم.

كما يشهد لذلك اتفاق عامة الهِرمينوطيقيين الغربيين على حسن الديمقراطية وقبح الاستبداد، ولو كانت القراءات المتعددة كلها مشروعة وصحيحة، وقلنا إن (المعرفة نسبية) وأنه لا يصح لجهة مهما كانت أن تدعي امتلاك ناصية (المعرفة) و(الحقيقة)، لكان عليهم أن يقبلوا (صحة) رأي بعض الشرقيين والغربيين في (حسن) بل وضرورة الظلم والاستبداد والدكتاتورية، وحسن التعذيب وتكميم الأفواه، ومصادرة الأموال،

---

(١) إيمانويل كانت، Kant Immanuel، ١٧٢٤ - ١٨٠٤، وقد يكتب بالعربية «عمانوئل كانط»، فيلسوف من القرن الثامن عشر ألماني، هو المصدر للفكر الكانتي، في التفريق بين الواقع والظاهر، أو بين النومن والفنومن، وبين العالم في ذاته وعالم الذهن. كان آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا الحديثة في التسلسل الكلاسيكي لنظرية المعرفة خلال عصر التنوير، الذي بدأ بالمفكرين «جون لوك، جورج بركلي، وديفيد هيوم»، وقد تأثّر بفلسفة الأنوار للقرن الثامن عشر، خاصة عند «روسو»، والنجريبية عند «هيوم»، التي عبر عنها أنها أيقضته من رقاده الدغماتي، بمعنى تحرّره من انغلاق التفكير وتحجر العقل.
أسس منظورا واسعا وجديدا في الفلسفة، وأثّر فيها حتى القرن الواحد والعشرين. ونشر أعمالا عن نظرية المعرفة وأعمالا متعلقة بالدين والقانون والتاريخ. واحد من أكثر أعماله شهرة هو «نقد العقل المجرد»، الذي هو بحث واستقصاء عن محدوديات وبنية العقل نفسه، الذي هاجم فيه الميتافيزياء التقليدية ونظرية المعرفة و مساهمات كانت في هذه المساحات. الأعمال الرئيسية الأخرى في شيخوخته هي «نقد العقل العملي»، الذي ركز على الأخلاق، و»نقد الحكم» الذي استقصى الجمال والغائية.

وسحق الحقوق، و(حسن) ظلم الطفل أو المرأة وسحق حقوقهما![1]

ب ـ وأن (الأفهام المتغايرة) و(النصوص المتقابلة) أحدها صحيح، ومناقضها ومضاداتها خطأ دون ريب؛ إذ قد سبق أن (المطابق للخارج) أو نفس الأمر والواقع، هو الصحيح، وغيره خطأ ولو توهم صاحبه صحته، وهل تغير الأوهامُ، الواقعَ؟

ومما يرشد إلى ذلك: أنه لا يعقل كون كلام هؤلاء الهِرمينوطيقيين صحيحاً وكلام معارضيهم صحيحاً في نفس الوقت؟ وإلا للزم على الهِرمينوطيقي أن يلتزم بصحة (قراءة واحدة فقط) للنصوص (ولندقق في كلمة «فقط»، أي بشرط لا) وعدم صحتها في الوقت نفسه.

ج ـ وأنه لا فرق في ذلك كله[2] بين (المعرفة المباشرة) و(المعرفة غير المباشرة).

و(الأولى) هي (موادّ العلوم) أو المسائل المفتاحية، وهي (البديهيات) بأقسامها الستة من (أوليات) و(فطريات) و(متواترات) و(مشاهدات) و(مجربات) و(حدسيات).

و(البديهيات): هي تلك التي توجد أو تكسب من غير نظر واستدلال عقلي وبرهنة، أي عبر (الاحساس المباشر) بالحقيقة، أو (الحدس المباشر) بها، أو الالتفات لها كذلك[3] أي الاستكشاف المباشر وبلا واسطة، أي

(١) ويشهد لذلك أن الهرمينوطيقيين متفقون على أصل فرضية (النسبية)!! وأن واحداً من (الحقيقة) أو (النص) أو (الأفهام) نسبي، وأن عامة المتدينين، بكل الأديان، يرفضونها، إلا المتأثر من أحد الفريقين بالفريق الآخر؟ والاختلاف هو في بعض التفاصيل، أو في حدود القضية فقط؟ فتأمل.

(٢) أي فيما سبق من: ١: لا اطلاق في تغاير الأفهام، ٢: وأن الأفهام المتغايرة أحدهما صحيح، ومناقضها ومضادتها، خطأ.

(٣) وتسمى (المعرفة المباشرة الحسية) أو (المعرفة المباشرة الحدسية) وهكذا.

(المعرفة المباشرة[١] العقلية) والتي اعترف بها حتى الفلاسفة الغربيون[٢] وتعني مقدرة العقل على (أن يرى) الحقائق بـ(عيون عقلية) بطريقة مباشرة، ومن دون استدلال وبرهان.

و(الثانية) هي (النظريات) أي المعرفة عن طريق البرهان والاستدلال، وترتيب مقدمات معينة للوصول إلى نتائج محددة.

النسبية والنصوص السماوية

ولو فرضنا صحة كلام الهرمينوطيقيين في الجملة ـ أي في بعض النصوص ـ فإنه لا يصح (عقلاً) في كلام الله تعالى وكلام رسله وأوصيائهم؛ فإن من يعترف بوجود الإله، ويذعن بكونه عالماً بكل الحقائق، وحكيماً قادراً على كل شيء، كيف يعقل أن ينسب (العجز) إلى الله تعالى في خلق ـ أو وضع ـ (ألفاظ) تطابق (الحقائق) مائة في المائة؟ ثم استعمالها فيها، سواء كان قرآناً أم حديثاً قدسياً فمَن (فهم) ذلك فهو المصيب، وغيره هو المخطئ.

ثم كيف يعقل أن ينسب (العجز) إلى الله تعالى في وضع (ضوابط معيارية) لفهم كلامه، ثم في تأسيس وخلق، (مرجعية مطلقة) في عالم التشريع، وعالم المعرفة، وفي العوالم الأربعة كلها (عوالم الوجود العيني والذهني واللفظي والكتبي)؟

و(المرجعية) في الثلاثة الأخيرة، هي لتمييز الحق من الباطل والصحيح من الخاطئ، وأما (المرجعية) في عالم الوجود العيني، فالمراد بها (مقياس)

---

(١) المقصود من (المباشرة) ما لا يتوقف على نظر وترتيب مقدمات عقلية، وإن توقف على تجربة أو احساس.

(٢) لقد اعترف بالمعرفة المباشرة العقلية الفلاسفة العقليون، أمثال (ديكارت، أسبينوزا، ليبنتز) ـ من القرن السابع عشر ـ وأمثال (نيتشة، شلنغ، شليغيل) ـ من القرن التاسع عشر من الألمان ـ وأمثال (هوسيرل) ـ من القرن العشرين ـ إضافة إلى قدامى الفلاسفة كأفلاطون وأفلوطين، والفلاسفة الإسلاميين كالطوسي وابن سينا.

النقص والكمال، والصحة والاعتلال، والحسن والقبح، لا الصواب والخطأ؛ إذ لا مجال لهما في الوجود العيني.

وقد تدارسنا محور (المرجعية) هذا، في موضع آخر من الكتاب، فليلاحظ.

والغريب أن يعترف الهِرمينوطيقي بأن صانع (الكمبيوتر) أو أي جهاز آخر يمكنه أن يصنع (مفاتيح معيارية) للتعامل مع كافة الأجهزة، في كل الأزمنة، من قبل كافة الأشخاص ممن يحملون خلفيات فكرية مختلفة وقناعات وقبليات قد تكون متناقضة، ومع ذلك فإن (المفتاح) الثابت والموحد والمعياري هو دائماً وأبداً هو رقم (١) وصفر مثلاً، في علم الحاسوب، أو أي مفتاح وطريق موحد آخر، وكذلك الحال في الأجهزة الكهربائية، والميكانيكية وغيرها. وكذلك الحال في (شفرة مورس)، أو غيرها.

ونقول: كيف يعترف عالم الألسنيات بأن بمقدور الإنسان العادي ذلك، ولا يكون بمقدور خالق هذا الإنسان، ذلك؟

بل نقول: إن عدم إنشائه وجعله جل وعلا لـ(النصوص مطلقة) ومحكمة، ودقيقة، لا يأتيها الباطل أو الأوهام، من بين يديها أو من خلفها، وكذلك عدم إيجاده تعالى لضوابط معيارية لفهم كلامه المنزل للبشر، وعدم خلقه لمرجعية مطلقة، لدى الاختلاف، يناقض (حكمته) تعالى و(عدله) و(لطفه) و(كرمه) و(رحمته)؛ ذلك أن كلامه تعالى أنزل للبشر (هدى) وإرشاداً للناس في مجاهيل الحياة، وهل يعقل من الحكيم الرحيم أن (يضع) (خريطة) تزيد الطين بلة، وتزيد الضائعين في صحاري الحياة ومستنقعات الدنيا، حيرةً؟! إن ما لا نقبله لإنسان سوي عادي، (وهو أن يرسم خريطة جغرافية مشوشة أو مشوهة أو مهملة أو ضبابية أو نسبية وموهِمة، رغم محدودية أعداد من ينتفع بها من الناس)، كيف نقبل صدوره من إله حكيم يضع منهجاً (مقروءاً) و(مكتوباً) للبشرية كلها على امتداد الأزمان؟

نعم، المنكر لوجود الإله أو علمه أو حكمته أو قدرته أو عدله، يجب أن

يحاور ويناقش في (علم الكلام) والعقائد، حول ذلك كله، وليس في علم الألسنيات!

ردود أخرى سريعة على الهِرمينوطيقيين

يكفي لنقض كلام النسبيين من غير أن نطالبهم بالإذعان بوجود الإله، القادر الحكيم المتعال، أن لا يكونوا سوفسطائيين، ينكرون وجود كل الحقائق، ويدعون كون كل شيء خيالاً وسراباً ووهماً؛ إذ يكفي لنقض كلامهم عندئذٍ، ـ بعد بداهة أن الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية ـ .

١ . توجد نصوص تستبطن حقائق مطلقة

وجود (نصوصٍ) تستبطن حقائق مطلقة، ولا يصح فيها تعدد القراءات، فلا يشكّون هم أيضاً ـ أي الهِرمينوطيقيون ـ في خطأ وكذب أية قراءة أخرى، وذلك مثل:

أ- ما سبق من أمثال المعادلات الرياضية والهندسية، ككون حاصل ضرب أربعة في أربعة هو ١٦ لا أقل ولا أكثر، وانقسام الزاوية إلى حادة ومنفرجة وقائمة، ووجود (الجذر الأصم) ـ وكافة مسائل الحساب والهندسة ـ .ب- ومثل الفطريات.

ج- والمستقلات العقلية كأن (العدل حسن) وكذا (الإحسان)، و(ردّ الأمانات إلى أهلها)، و(الظلم قبيح) وكذا (الخيانة) وشبههما، واستحالة جمع النقيضين[1] أو الضدين، أو الدور أو التسلسل، أو تحقق المعلول بلا

(١) مع توفر الشرائط الثمانية: وحدة الموضوع، والمحمول، والزمان، والمكان، والكل والجزء، والإضافة، والقوة والفعل، والشرط، وأما (وحدة الرتبة) فهي مندرجة في وحدة الموضوع، فليست شرطاً تاسعاً، وإن كان التحقيق يقودنا إلى أن وحدة الجزء والكل، والإضافة، والقوة والفعل، والشرط، والزمان والمكان، أيضاً تعود إلى وحدة الموضوع؛ فإن الموضوع لا يكون حقاً واحداً إلا بها.

علة، وما أشبه.

والحاصل: أن (أدلّ دليل على إمكان الشيء، وقوعه)، و(وقوعه) مما يشهد به العقل الصريح، والوجدان، والفطرة، وكافة العقلاء بما هم عقلاء.

٢- ضرورة الإذعان بالإنكار

إن هؤلاء الهرمينوطيقيين لو أنكروا ذلك كله، وقالوا لا شيء مما ذكرتموه بحقيقة مطلَقة، وأن (نصوصها) أيضاً، تقبل تعددية القراءات بشكل لا متناهي، ولو أنكر بعضهم وجود الله تعالى أو علمه أو قدرته، لكنهم لا يستطيعون أن ينكروا أنهم منكرون لوجود الله أو ينكروا أنهم شاكون فيه، أو ينكروا أنهم أنكروا وجود (حقيقة مطلقة) و(معرفة مطلقة) و(نص معياري)، ويكفي ذلك نقضاً عليهم؛ فإن الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية، والسالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية، وقد اعترفوا ببعض أو كل الحقائق التالية:

أ: إنهم ينكرون بشكل مطلق وجود (حقيقة مطلقة).

ب: كما ينكرن بشكل مطلق وجود (معرفة مطلقة).

ج: وينكرون بشكلٍ مطلق أيضاً وجود (ضوابط معيارية) للفهم.

د: وينكرون مطلقاً وجود (نصوص موضوعية)!

٣- نقرأ نصوصهم على النقيض

بل لنا أن نقول لهم إنكم إذا قلتم بتعدد القراءات، وعدم وجود ضوابط معيارية للفهم أبداً، فإنه يحق لمفكر أن يقرأ (إنكاركم) الصريح لوجود الله تعالى مثلاً، أو لوحدانيته، أو إنكاركم لوجود (النصوص الموضوعية المطلقة) أو (المعرفة المطلقة) أو (الضوابط المعرفية)، على أنه إقرار صريح بوجود الله تعالى أو بوحدانيته، أو (شككم) المصرح به في وجوده أو وحدانيته، على أنه تصريح بالإيمان بالله الواحد الأحد!!

كما سيكون لكل أحد أن (يقرأ) (إقرارهم) الصريح بتعدد القراءات، على أنه (إنكار) صريح، أو محتمل، لتعدد القراءات!، أو يقرأ (إنكارهم) لـ(المعرفة المطلقة) ولوجود (النص الموضوعي)، على أنه إقرار.

ولا مجال لأي نقد أو شجب أو اعتراض على هؤلاء المفسرين؛ ألم يقولوا (لا يوجد نص معياري) و(لا قراءة واحدة ثابتة) وأن (النص كائن حي متحرك يتعدد بتعدد قارئيه وسامعيه)، وقالوا بـ(موت المؤلف) ودعوا لقراءة مفتوحة للنصوص!

وإذا جاز للنسبيين، أن يحمّلوا القرآن الكريم، ما لا يحتمله، من وجوه التأويل، والبطون، وشتى (القراءات)، من غير رجوع إلى أصول اللغة وقواعدها، ومناهج البحث العلمي، وإلى (ضوابط التأويل) وإلى مرجعيات التنزيل والتأويل، وهم: (من نزل القرآن في بيوتهم) ومن أودعهم رسول الله صلى الله عليه وآله، علمه وحكمته وجعلهم الثِقل الثاني بعد القرآن الكريم الذي «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعديَ أبداً»[1] جاز لنا أيضاً أن نحمّل كلماتكم ما لا تحتمله من التأويل والاستبطان وشبه ذلك.

خاصة إذا شفعنا ذلك كله، بما ذكره علماء النفس من أن (المواصفات النفسية) من حب وبغض وغيرهما، بل وكذا (العقد النفسية) قد تتجلى في الشخص بشكل معاكس تماماً؛ فإنه كثيراً ما نكتشف أن من يؤذي شخصاً كثيراً، فإنه يحبه في واقعه كثيراً جداً، إلا أن حبه (يتمظهر) في ضربه و(يترجم) في إيذائه!

بل أقول: لا نحتاج إلى أمثال هذا التعليل، لدراسة سيكولوجية هذا المذهب من مذاهب الهِرمينوطيقيين، وللرد عليهم بأنكم قلتم ما قلتم

(١) قال العلامة الشيخ الحر العاملي (رحمه الله) في كتابه: وسائل الشيعة: ج٢٧ ص٣٣ باب٥ ح٣٣١٣٤: أقول: وقد تواتر بين العامة والخاصة عن النبي صلى الله عليه وآله، أنه قال: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وانهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض».

كمجلى لمضاد ما تريدون، وأنكم تقصدون مناقِضَهُ تماماً، بل يكفينا (نص كلامهم)، للرد عليهم ؛ ألم يصرحوا : (النصِ لا وجود ثابت له) و(هو حي متحرك متعدد بتعدد القارئين والسامعين) و(القراءات مفتوحة إلى ما لا نهاية) و(فهم كل أحد للشريعة، هو عين تلك الشريعة) فَفَهمُنا لكلامكم ورأيكم إذن هو عين كلامكم ورأيكم !

نقول لهم ـ وتأسيساً على ذلك ـ: إن لنا أن (نقرأ) (إقراركم) على أنه (إنكار)، و(إنكاركم) على أنه (إقرار) ! وسنصنفكم في صنف (المتدينين)، أو ندرجكم في قائمة (الرجعيين) و(المتحجرين) شئتم أم أبيتم ! أو ليس قد قال قوم منكم (لا يوجد إلا ذات المفسر والمؤول) وأنها الملاك والمقياس؟ ! وعلى ضوءِ ذلك فإنني كمفسر، أرى أن كلامكم كله يحمل شحنةً معاكسة لظاهره تماماً !

ثم : أوليس قد قال قوم آخرون منكم في إتجاه معاكس (المحور هو قبليات المؤلف والمتكلم) ونحن قد قرأنا (قبلياته) على أن إنكاره الظاهري يستبطن إقراراً واقعياً خفياً وأن تشكيكه الظاهري يفصح عن إيمانه العميق الباطني !

هذا كله إضافة إلى ما سبق من أن قولهم : (النص لا يمتلك وجوداً ثابتاً أبداً) ينقض نفسه بنفسه، فإن هذا هو بدوره (نص) من النصوص !

٤- نسف العقد الاجتماعي

هل يقبل العقلاء ـ ومنهم هؤلاء الفلاسفة ـ أن يتعلل كل من :

أ : (الموظف)

ب : و(الجندي)

ج : و(التلميذ)، بعدم تنفيذ قرارات (الشركة) أو (المؤسسة) أو (قيادة الجيش) أو بعدم الإلتزام بالشروط والضوابط في الامتحانات، في (المدرسة أو الجامعة)، بنسبية النصوصِ والمعرفة وتعدد القراءات بأنه (لا يوجد منهج علمي يضمن الوصول حقيقةً إلى معنى النص الصادرة من المدير أو الإدارة)

وإنني أدعو إلى قراءة متجددة منفتحة (للنصوص) و(الأوامر) و(القرارات) وأنه (لا مجال للموضوعية أبداً في النصوص)؟ و(أن خلفيات كل إنسان، تؤثر في فهمه للحقيقة والقرارات والقوانين، فلكل منا ـ أي من التلاميذ والموظفين والجنود ـ أن يفهم الأوامر والقرارات، وحتى الشروح والتوضيحات، على حسب خلفياته المعرفية والنفسية، وليس لأحد أن يعترض عليه: بأن فهمه غريب، أو خاطئ، أو معوج أو مشوّه أو ناقص أو غير ذلك!

أو أن لكل منّا أن يفسر (النصوص) حسب اجتهاده ـ المطلق، غير المنضبط بأية ضوابط وأُطر عقلية أو عقلائية، والمنفتح إلى ما لا نهاية له ـ في فهم (نفسية الكاتب والمتكلم) وخلفياته النفسية والمعرفية!

د: أو أن تتعلل (الدول) في تعهداتها الدولية، بذلك؟ وهل يقبل عاقل أو حكيم أن يتخذ (الشركاء) وكذلك (الشركات المتعاقدة) (الهرمينوطيقا اللغوية) و(الهرمينوطيقا النفسية)، ذريعة للتحلل من الإلتزامات؟ بحجة: أن (النص) لا وجود ثابت له، وأنه منفتح على (تعدد القراءات)، وأنه كائن حي متغير! وأن تفسير كل شخص، لنص من النصوص المتضمنة في بنود ومواد المعاهدات والعقود، هو عين تلك المعاهدة أو العقد!

٥- ضرب مرجعية الدستور والقانون

وهل يصح أن يقال في مجالات القانون، والقضاء، والمحاماة:

(إن المعرفة القانونية ـ كالدينية عندهم ـ جهد إنساني لفهم القانون والشريعة، متحرك ومنفتح على كل القراءات، وقانون كل واحد هو عين فهمه للقانون!) كما قالوا: إن دين كل واحد هو عين فهمه للشريعة! وأي باب فساد، سيفتحه ذلك، لكل المجرمين، لو شرعّنا[1] لهم (الصراطات المستقيمة) و(تعدد القراءات) و(انفتاح النص)! فإن كل مختلس ومحتكر ومدلّس ومرتشٍ ومُرابٍ، بل: وكل سارق لأموال الدولة، أو أموال

(١) أي أعطيناها الشرعية.

التجار، أو أموال الفقراء، بل وكل قاتل وسفاك ودكتاتور وطاغية ومستبد كالحجاج وهتلر وموسوليني وصدام ونيرون؛ سيكون (قوي الحجة) عندئذ متذرعاً بقواعد علم الهرمينوطيقا والألسنيات! قائلاً: (لا يوجد صراطٌ مستقيم واحد، بل كل القوانين ـ ومنها ما أضعها أنا للناس كلهم، ولدول العالم كلها ـ هي صراطات مستقيمة)! وكل أنواع (التأويل) لكل النصوص، صحيحة، مهما بدا التأويل شاذاً غريباً، أو يقول (كل الصراطات لفهم القوانين، هي مستقيمة)! و(إنني أؤمن بالقراءات المنفتحة للنصوص)؛ إذ (لا يوجد منهج علمي أو غير علمي يضمن الوصول إلى حقيقة النص)! وكل (معرفة قانونية، فهي جهد إنساني لمعرفة القانون، متحرك، وقانون كل واحد هو عين فهمه للقانون)! وإنني أفهم من (الاحتكار ممنوع) أن: (الاحتكار ضروري وواجب بالنسبة لي)! أو إنني (أقرأ) هذا القانون و(أفهمه) بمعنىً (لا يشملني)، فهو (عام) لكنني خارج عنه تخصيصاً أو تخصصاً؛ إذ (الاحتكار ممنوع) إلا لمن يرى ضرورته لتنمية ثرواته لتكون (السند والخلفية) لاقتصاد البلد؟!

ومن الشواهد على ذلك: ما فهمه بعض أدعياء الفلسفة والعرفان من (الصراطات المستقيمة وصوابيتها) من قوله تعالى: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ [(1)] فـ: ﴿ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾[(2)] تعني (والمغضوب عليهم، فإن صراطهم مستقيم)!! فلقد قالوا: (الطرق إلى الله، بعدد أنفاس الخلائق) وقالوا: أيها المسلم! لو كنت تعلم ما هو الصنم، لعلمت أن الدين في عبادة الصنم![(3)]

(١) سورة الفاتحة: ٦ ـ ٧.

(٢)

(٣) الشعر لشاعرهم بالفارسية:
مسلمان! كر بدانستي كه دين جيست؟

وهل للسارق أن يقول: إنني أفهم من (السرقة حرام) أنها محرمة فيما لو اقترفت بالعنف، أما السرقة خِلسة ودون سلاح، بل بالمكر والخديعة، فإنني لا أفهم من ذلك النص حرمتها، إذ لا قواعد عامة لتأطير علاقة الإنسان بالنص و(الإطلاق والعموم) أوهام مخترعة، أو غاية الأمر هي (فهم) ولي (فهم آخر)! وخلفياتكم الفكرية والنفسية هي الدافع لكم لذلك النمط من الفهم؟!

أو هل لأحد أن يقول: إن نصوص القانون والدستور، لا مرجعية لهما أبداً، إنما المرجعية للقبليات الفكرية والنفسية للمشرّع والمقنن والكاتب، فعلينا الاجتهاد في معرفتها لتكون هي الدستور والقانون الشرعي وإن كان غير المكتوب! ولاحظوا أي هرج ومرج وأي باب فساد ينفتح من ذلك عندما يفسر كل شخص ويحلل الأفق المعرفي والنفسي للمشرع والمقنن، ليحدد لنا (القوانين) لا كما هي مكتوبة، بل كما هي موجودة في بواطن ذواتهم وصقع أنفسهم المتأثرة بعوامل شتى!!

٦- تحطيم الأسرة

وألا تنهدم اللبنة الأساسية الأولى في المجتمع، وهي (العائلة)، لو صحّ للأبوين، أو الأولاد، أو الزوجين، أن يتحللوا من كل الإلتزامات، بحجة علم الألسنيات! وأنه لا وجود (لنص موضوعي) والقراءات متعددة مفتوحة! وفي (النص) لا يوجد إلا المفسر وخصوصياته! وأن (قانون كل أحد هو عين فهمه للقانون)!

وهل يقبل عاقل أو منصف، أو حاكم أو قاض، أن يضع الزوج ـ مثلاً ـ كل الشروط التي اشترطت عليه حين العقد والتي وافق عليها، تحت أقدامه، مدّعياً: بأن (قراءتي لنصوص الشروط، هي بنحو آخر)! وليس لكم أن تلزموني بقراءتكم وتفسيركم الخاص للشروط! بل إنني (أقرأ) خلفياتكم

يقين دانى كه دين در بُت برستى است!!

النفسية والمعرفية، عند كتابة وإقرار هذه (الشروط) و(أرى) أن ما قصدتموه أمر آخر وهو (الحجة) وهو (الحكم)!

وهل يقبل عاقل أو متدين ممن يقرأ قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[1] أو: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2] (قراءة حرة)! أو يقول إن فهمي للمعروف هو أن أمنعها من زيارة أبويها أبد الدهر، وأن أمنعها من الذهاب للطبيب أبداً، أو أن أضربها ضرباً مبرحاً جارحاً كل يوم لأنها لم تطبخ الطعام مثلاً، وفهمي هذا هو (الحجة) عليّ، وإنني أرى ذلك كله (معروفاً)، ولا يوجد نص موضوعي، ولا توجد ضوابط عامة، وقواعد مرجعية معيارية أبداً لفهم النصوص، وأن خلفياتكم وقبلياتكم الفكرية والنفسية، هي التي جعلتكم تتصورون كل ذلك (منكراً)، أما أنا، فأراه معروفاً لازماً، وأن فهم كل أحد للشريعة، هو عين تلك الشريعة!!

وله أن يقول ـ مستنداً للنظرية الهرمينوطيقية ـ: إن المراد بـ ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ هو (ما أعرفه) أنا، وليس (المعروف الشرعي) ولا (المعروف عند العرف العام، أو في عرف المتشرعة) ولا (المعروف الواقعي النفس الأمري)!![3]

٧- إلغاء معادلة النجاح والفشل

كما يستلزم ذلك، إلغاء معادلة (النجاح) أو (الفشل) في (امتحانات) المدارس والجامعات، وفي اختبارات الشركات والوزارات؛ نظراً لعدم إمكان اعتماد (مقاييس) موحدة ثابتة للنجاح والرسوب؛ بل ونظراً لتحرك (النصوص) التي يراد الامتحان فيها، وعدم ثباتها، وتعدد القراءات فيها، بل إن ذلك يلغي فكرة (الامتحانات) من أساسها، إذ لا يوجد (صراط مستقيم واحد) بل (صراطات مستقيمة)! ولا توجد (قراءة واحدة) للنصوص والمواد

(١) سورة النساء: ١٩.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٨.

(٣) قد ذكرنا معاني محتملة سبعة أو أكثر للمعروف، في كتاب (الأوامر المولوية والإرشادية).

الدراسية والقرارات (بل قراءات) متعددة بتعدد القراء والتلاميذ والموظفين والأفراد كافة! ولا يوجد إلا (ذات المفسر والمؤول)! وحينئذ سيحق للطالب والممتحَن أن يقول: ليس المقياس هذا النص، بل هو ما أعتمل داخل أفق أنفسي واضعيه، لذا إنني ناجح وإن خالفت أجوبتي (جسد النص الميت) لأنها تطابق روح المشرع وخلفياته وقبلياته، كما أفهمها أنا!

٨- هدم الفاصل بين الفضيلة والرذيلة

إن من أكبر مساوئ (الهِرمينوطيقا) هدم الفاصل بين الفضيلة والرذيلة، وفتح الباب على مصراعيه أمام الكذابين والدجالين؛ ذلك أنه مادامت القراءات للنص الواحد مفتوحة إلى ما لا نهاية، ومادام النص لا يمتلك حقيقة موضوعية، ولا توجد ضوابط معيارية عامة، فلا يوجد إذن (صدق) و(كذب) ولا صادق ولا كاذب، ولا يوجد فارق بين المتملق والمتزلف وبين الناصح المخلص... أنها كلها (ألفاظ) وكلها خاضعة للأفق الفكري والمعرفي للقارئ والسامع، فلكل شخص أن يقرأ (الصدق) كما يشاء، فقد يكون (الصدق) حقاً، (كذباً) حقاً.

كما أن (الكذب) سيحظى بكل القيمة والمكانة في عالم (الهِرمينوطيقا)، وسيوضع على منصة التكريم جنباً إلى جنب مع (الصدق)، بل سيكون (الصادق) كاذباً و(الكاذب) صادقاً، لمجرد أن (ذات المفسر) للكلامين ارتأت ذلك؛ إذ لا وجود إلا لذات المفسر والمؤول!

٩- الإطاحة بوثيقة حقوق الإنسان

وأخيراً نتساءل: هل يسمح القائلون بالهِرمينوطيقا، والقراءات المفتوحة، ومحورية (المفسِّر أو المؤول) بالتعامل مع (وثيقة حقوق الإنسان) على ضوء قواعدهم هذه، أم أن هذه القواعد قد فصِّلت لهدم النصوص

السماوية فقط؟

(٥)

نسبية (الحقيقة) و(المعرفة) أو تدريجيتهما؟

إن القول بأن (الحقيقة والمعرفة نسبية) غير تام، ويرد عليه إضافة إلى ما سبق:

إن (الحقائق الخارجية)[١] هي حقائق مطلقة، وليست نسبية[٢] بل غاية الأمر أن تكون تدريجية وتشكيكية فقط؛ فإن كل شيء هو هو، وليس غيره، بل لا معنى محصَّل للنسبية في الحقائق الخارجية سواء الثابت منها أم المتغير، وسواء الحقائق التشكيكية منها أم المتواطية.

وعلى هذا فإنه لا يصح القول بأي وجه من الوجوه: بأن (الله تعالى) حقيقة نسبية.

كما لا يصح القول بأن: (الجوهر) بمختلف أنواعه ـ كالجدار والذهب والفضة والنفس والعقل ـ حقائق نسبية في حد ذاتها وفي أفق وجودها الخارجي نفسه، مع قطع النظر عن تعلق (معرفتنا) بها[٣].

كما لا يصح القول بأن (الكم والكيف وسائر المقولات العرضية) هي حقائق نسبية.

كما لا يصح القول بأن الانتزاعيات (كزوجية الأربعة، وكالوحدة على رأي) والاعتباريات (كاعتبار هذه العملة ذات قيمة محددة) هي حقائق نسبية.

(١) المتأصلة بل وحتى الحقائق الانتزاعية والاعتبارية.

(٢) أي من حيث كونها حقاً، ومن حيث وجودها وتقررها في نفس الأمر كما هي، ومن حيث كونها من حيث هي هي هي، ولا شيء آخر.

(٣) فإن محور (معرفتنا بها) سندرسه في النقطة اللاحقة بإذن الله تعالى.

نسبية (الحركة) و(الزمان)

نعم: إن أبرز ما يمكن أن يستندوا إليه لنسبية (الحقيقة)، هو (الحركة) و(الزمان) وأمثال (الطول والقصر) و(السرعة والبطؤ)، بدعوى أن (الحركة) ذاتيُّها التغير، و(الزمان) منتزع من مقدار الحركة ـ على رأي[١]ـ وهو نسبي أو متغير بالإضافة إلى ما سبقه ويلحقه، و(الطويل) قصير بالقياس للأطول منه.. وهكذا.

والجواب: إن (الحركة) بما هي حركة، ـ سواء أكانت حركة في (الأين) أم في (الوضع) أم في (الكم) أم في (الكيف)[٢] ـ أمر واقعي، لها تحقق في الخارج، وهي (حق) سواء علمنا بها أم أنكرناها، وسواء لاحظناها في حد ذاتها أم مقيسة للغير، فإنها لا تخرج عن كونها هي هي، بالحمل الذاتي الأولي وبالحمل الشائع الصناعي، وكذلك (الزمان).

وأما (معلوماتنا) و(صورنا الذهنية) عن (الحركة والزمان) ومعارفنا عنهما، وعلومنا بالنسبة لهما، فإنها أيضاً ليست بالنسبية؛ إذ

أ: أننا نجد أن (الحركة) و(الزمان) ونظائرهما، حيث كانت لها واقعية[٣] وخصوصيات، من قوة أو ضعف أو غيرهما، فإن كل معرفة تطابق تلك الواقعية والخصوصيات، في أي زمن، وفي أية حالة وظرف، فإنها صحيحة، دون غيرها.[٤]

(١) فهو كم متصل غير قار عارض للحركة ـ عند بعضهم، وهو البعد الرابع للمادة على رأي آخر، وقيل إنه جوهر مجرد وقيل إنه جوهر جسماني، وأما على لا القول بأنه (لا وجود له إلا بحسب الوهم) فالأمر أوضح.

(٢) وسواء قلنا بانحصار الحركة في هذه المقولات الأربع كما ذهب إليه قدامى الحكماء، أم قلنا بشمولها للمقولات العرضية الأخرى، بل وللجوهر أيضاً.

(٣) أية مرتبة من الواقعية فرضناها لها، وأي نوع من أنواعها كان.

(٤) ولذا لو كانت الحركة بطيئة جداً، حتى توهمناها سكوناً، فإن (توهمنا) هو الخاطئ، ولا يغير هذا التوهم من كونها حركة بطيئة شيئاً.

ب: كما نجد أن معارف الناس وعلومهم عن (الحركة) وأخواتها، لا يعقل أن تكون كلها صحيحة، بل المطابق منها لها، صحيح، لا غيره؛ فإن الزمان مثلاً إما أمر موهوم لا وجود له إلا في خيالنا، وإما أمر حقيقي موجود، ولا يعقل صحة الأمرين معاً، وهو إما متأصل أو لا، ولا يمكن الجمع بينهما.

ج: كما نجد أن أصل وجود (الحركة) وأصل كونها ذات تأثير، وفعل وانفعال، وأن منها النافع ومنها الضار، وأنها ذات درجات وسرعة وبطؤ، إضافة إلى مجموعة أخرى من أحكامها؛ هذه كلها تعد (مقولات عالمية مشتركة).

د: كما نجد أن الوجدان السليم والفطرة والعقل، تشهد كلها بأن معارفنا عن (الحركة) ـ كتلك السابقة ـ هي انعكاس عن واقعها الخارجي، وليس العكس، فالواقع والخارج ونفس الأمر هو (الأصيل)، والمعرفة أو الذهن مرآة وتابع وعاكس فلا مجال لدعوى (الانقلاب الكوبرنيكي) أبداً.[1]

هـ: كما أن عدداً من أحكامها، قطعي، لا يشك فيه عاقل، وليس ظنياً.

و: كما أن من أقسام الحركة، ما يتعلق ببواطن الوجود، وليس ظاهره فقط، (كالحركة الذاتية)[2] مثلاً[3]، ومعارفنا قد تعلقت به، فليست المعرفة مقتصرة على ظواهر الوجود فقط.[4]

وكذلك هنالك سلسلة قوانين، كالعلية والمعلولية، واستحالة الترجح

(١) سيأتي تفصيل ذلك عند نقد كلمات كانط، إن شاء الله تعالى.

(٢) ومن أقسامها (الحركة الجوهرية) على القول به.

(٣) بل (الحركة) هي عادةً حركةٌ لمجمل المتحرك، ظاهرِه وباطِنه، بل الحركة الخاصة بالظاهر لعلها نادرة.

(٤) فتأمل.

بلا مرجح، ومشككية بعض الوجودات، وغيرها، فإنها متعلقة ببواطن الوجودات، كظواهرها، تماماً، وليست مقتصرة على الظواهر، كما تشمل هذه القوانين، كل أنواع الحركة، وهي حاكمة على بواطنها تماماً كظواهرها.

وبذلك ظهر أيضاً بطلان التوهم الذي يدعي نسبية الحقيقة من ثم المعرفة، مستنداً إلى أن (الزمان) نسبي، بمعنى أن زمان (المتحرك) يختلف عن زمان (الساكن)، وزمان الأسرع حركة يختلف عن زمان الأبطأ حركة؛ ولذلك نقل عن أنشتاين أنه ذهب إلى أن من ركب سفينة تسير بسرعة أقل من سرعة الضوء ـ بدرجة معينة ـ فإنه إذ تمضي على راكبها سنة، فإن سنتين تكون قد مضت على ساكن الكرة الأرضية، وإذ تمضي عليه سنتان، تكون قد مضت على الأرض ثمان سنين، وإذا مضت على راكبها ثمان سنين، فإن مليون سنة تكون قد مضت على عمر الأرض[1]... وهكذا.

ونقول في الجواب: ذلك أيضاً لا يصلح أبداً مستنداً لنسبية الحقيقة، وذلك لأن (سنة) الساكن في الأرض هي في الواقع ونفس الأمر، سنة لا أقل ولا أكثر، مهما أسرعت السفينة، ومهما اختلفت سنين الركاب، كما أن المعرفة المتعلقة بها هي إما مصيبة إن طابقتها، أو مخطئة إن جانبت الصواب، كما أن السنتين أو الثمانية أو المليون، التي تمضي على الركاب، هي سنتين أو ثمانية أو مليوناً لهم، مهما كان وضع الكرة الأرضية.

كما أن النسبة بين الركاب والساكنين، هي أيضاً، نسبة محددة، والعلم بها إن طابقها، كان حقاً وصواباً، وإلا فباطل وجهل وخطأ وخطل.

وبعبارة أدق: (الموضوع) في القضيتين ليس واحداً، واختلاف الحكمين إنما كان مع عدم تحقق كل شروط التناقض الثمانية أو التسعة[2] بل لدى الدقة

(١) وسواء صحت هذه النسبة إليه، أم لا، ثم على تقدير الصحة، سواء كانت النظرية بحدودها صحيحة أم لا، فإن الإجابة ستكون كما في المتن، قاطعة لحجة النسبيين.

(٢) وهي وحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والشرط، والإضافة، والجزء والكل، والفعل والقوة، ويلحق بها وحدة (الرتبة).

الأكثر، نجد أن (المحمول) في القضيتين أيضاً يختلف، فإن (الزمان) وإن كان مفهوماً كلياً واحداً إلا أنه متعدد الأفراد، بل ومتكثر الأصناف، وذلك يعني أن (المحمول) من الزمان على ساكن الأرض، هو مصداق من الزمان وفرد منه، و(المحمول) منه على ساكن المركبة الفضائية، هو مصداق آخر، فلم يوجد شيء واحد حقيقي بالشخص قد اختلفت نسبته لموضوعين، ولذا كحمل الأبيض على زيد في نفس وقت حمل الأسود على بكر، فهل ترى ذلك من النسبية في شيء؟!

وبذلك كله يظهر الحال أيضاً في مطلق ما كان من مقولة الإضافة (كالعلو والسفل، والبعد والقرب، والأخوة والجيرة، والأبوة والبنوة) وهي على المشهور بين الحكماء موجودة في الخارج، بوجود موضوعها، من غير أن يكون لها موجود مستقل منحاز، وكذلك يظهر الحال في أية مقولة ذات نسبة (وهي الأين، المتى، الوضع، الجدة، الفعل، الانفعال).

وذلك من غير فرق في مقولة الإضافة، بين ما عرضت الجوهر كالأب والابن، أو الكم المتصل كالعظيم والصغير، أو الكم المنفصل كالكثير والقليل، أو الكيف كالأحلى والأمر والأحر والأبرد، أو الأين: كالأعلى والأسفل، أو المتى كالأقدم والأحدث، أو الوضع: كالأشد انتصاباً وانحناءً، أو الجدة: كالأعرى والأكسى، أو الفعل: كالأقطع والأصرم، أو الانفعال كالأشد تسخناً والأضعف، بل والإضافة نفسها كالأقرب والأبعد.

وبعبارة مبسطة: إن ما طوله (متر واحد) مثلاً هو متر واحد، مهما تغيرت الظروف والأزمنة والأشياء المحيطة به، ومهما تغيرت تصوراتنا ومفاهيمنا عن المتر والطول، فهو حقيقة مطلقة في حد ذاته.

نعم بقياسه لكل من المترين ونصف المتر (ينتزع العقل)[1] عنوان (الأطول والأقصر) ولكن الاختلاف هو لاختلاف المنسوب إليه والمقيس إليه. كما أن

---

(١) (أو يتصف المتر) بناء على أنه موجود بوجود منشأ انتزاعه.

الموجود في الخارج هو (الحركة) بدرجاتها، أما وصفها بالأسرع والأبطأ، فلا يجدي القائل بالنسبية شيئاً، لأنه في حد ذاته هو هو بشكل مطلق، ـ أي مع توحيد عوامل التناقض الثمانية ـ وأما بالقياس للأبطأ أو الأقصر، فهو أسرع منه أو أطول بقول مطلق، وهو أبطأ وأقصر بالقياس للأسرع الأطول، بقول مطلق أيضاً، نعم لك أن تغير (المقيس إليه) فيتغير (القياس)، لكنه لا تكون القضيتان عندئذ متحدتين، لاختلاف المحمول، كما سبق، والحاصل أنه لم يَرِدْ (الحمل) و(النفي والإثبات) على شيء واحد.

والحاصل: أنهم إن أرادوا من النسبية هذا[1]، فإنه لا شك فيه، في بعض القضايا كقضايا مقولة (الإضافة) وكما فيما فيه (النسبة) من المقولات. إلا أنه أين ذلك من (تعميم النسبية):

أ ـ للشيء في حد ذاته.

ب ـ للشيء مقيساً إلى أمر آخر بما هو هو.

ج ـ وحتى (لبعض الأشياء) وإن (قيست) بالنسبة لشيء، ثم لشيء آخر، أو في ظرف دون آخر، أي وإن تغير المقيس عليه والقياس؛ إذ تبقى النتيجة هي النتيجة، ثابتة، غير متغيرة، مع وحدة إتجاه السهم، ووحدة المنسوب له، **وبعبارة أخرى**: تتولد قضيتان عندئذ وكلتاهما مطلقة.

وأما الأمر في غير (الإضافة) وغير ما له النسبة من المقولات، فأوضح، وذلك مثل (وجود الله) و(الوجود) و(العدم) ومثل كافة مسائل علم الحساب والهندسة، ولنضرب هذا المثال المبسط: فإن مساحة (المستطيل) مثلاً هي حاصل ضرب أحد ضلعيه في الضلع المجاور له، سواء قست المربع للمستطيل، أم للمثلث، أم لأي شيء آخر، وسواء لاحظته منسوباً لمربع أكبر أم أصغر، وسواء كان المربع في الظلام أو في دائرة الضوء، وسواء كان

(١) أي أن شيئاً بالقياس لعاملين آخرين، له نسبة مختلفة، فبالنسبة للأول ـ مثلاً ـ يكون أسرع أو أطول منه، وبالنسبة للثاني يكون أبطأ وأقصر.

المربع، في علته المادية أو الفاعلية أو الغائية، من نمط خاص، أم من نوع آخر، فإن الناتج على كل التقادير هو الناتج نفسه، وهو أن مساحته هي ناتج ضرب أحد ضلعيه في الآخر.

ولنعد مرة أخرى إلى مبحث (الحركة) و(الزمان) لإكمال الصور والاحتمالات والردود، فنقول:

نعم لو فرض إمكان أن يكون الشيء ثابتاً ومتحركاً في الوقت نفسه، من جهة واحدة، فإنه سيكون ذا زمانين، وسيكون من يقول إنه ثابت، مصيباً، ومن يقول إنه متحرك، مصيباً أيضاً[1]؛ إلا أن الجواب عن هذا واضح أيضاً؛ إذ يستحيل كون الشيء ثابتاً ومتحركاً من جهة واحدة، بشرائط التناقض الثمانية؛ إلا أن ينكر شخص بداهة استحالة جمع النقيضين أو الضدين، فينتقل النقاش معه إلى علم الكلام والفلسفة، ويكفي في رده الوجدان وصريح العقل.

بل لو تنزلنا وافترضنا إمكان كون الشيء ثابتاً ومتحركاً في الوقت نفسه، ومن الجهة والحيثية نفسها، فإنها تبقى لدينا حقيقة مطلقة أيضاً، وهي أن هذا الشيء يتصف بالحركة والسكون معاً، في نفس الوقت، وأنه ليس ـ في نفس الأمر ومتن الواقع ـ إلا كذلك، وليس متصفاً بنقيض المجموع، أي لا يصح سلب الحركة والسكون عنه معاً.

و(المعرفة) على هذا مطلقة أيضاً، فكل صورة ذهنية تنسب مجموع الصفتين لهذا الشيء، فهي صواب، وكل صورة ذهنية تسلب مجموع الصفتين عن هذا الشيء، فهي خطأ وباطل.[2]

وعلى هذا فإنه لا يصح القول بأن معرفتي هذه ورؤيتي عن الشيء بأنه

(١) كما يكون كلاهما مخطئاً أيضاً.

(٢) والتحقيق أنه إذا صح التناقض في متن الواقع، صح في عالم الإثبات، فكان صدقاً وكذباً؛ إذ لو صح التناقض لصح أيضاً أنه متصف في الوقت نفسه بأنه لا متحرك ولا ساكن، فكان كل من القولين صادقاً وكاذباً، وبهذا يظهر أن جذر النسبية ـ بالمعنى الرابع الآتي ـ هو التناقض فتدبر جيداً.

ثابت ومتحرك في الوقت نفسه، صحيحة في زمن وباطلة في زمن آخر (مع حفظ الموضوع، أي مع الالتزام بكون الشيء على ما كان عليه)، أي مع وحدة زمان المنظور إليه والمتعلَّق وإن تعدد زمان النظر والناظر.

كما لا يصح القول بأن قناعتي عن الشيء (بأنه يحمل صفتين متناقضتين) صحيحة، وقناعة من يرفض ذلك وينكره أشد الإنكار، هي صحيحة أيضاً.

ثم إن من الواضح أن كل أو أكثر أو كثير ممن ادعى (النسبية) قاطعون بها، وأن معطيات أدلتهم لديهم هي القطع لا الظن، كما أن الحال عندنا نحن ـ في الجهة المقابلة ـ كذلك، فلا يصح القول بأنه لا توجد معرفة قطعية، ولا توجد أسباب تكون نتائجها مما يقطع به المرء.

ثم إنه على تقدير التنزيل نقول: لو فرض وجود حقيقة نسبية خارجية، أو فرض تحقق معرفة نسبية، فإن ذلك لا يعدو كونه جزئياً، والجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً، وأن (التعميم) وإدعاء وجود قاعدة عامة، لمجرد تحقق مصداق أو مصاديق عديدة، ليس من دأب العقلاء.

وبذلك ظهر أن (النسبية) لا تجري في دائرة الخارج، إلا بالمعنيين الأول والثاني الآتيين وكذا المعنى السابع، وأما في دائرة (المفاهيم)[١] فلا تجري أيضاً معادلة (النسبية) لا بالمعنى الثالث ولا بالمعنى الرابع أو التاسع أو الحادي عشر أو الثاني عشر بل وحتى الخامس والسادس، والثامن.[٢]

علوم ومعارف ليست نسبية

كما أن من أوضح الأدلة على وجود سلسلة من العلوم والمعارف والمسائل المطلقة، والتي لا تنالها يد النسبية بوجه من الوجوه، هو:

---

(١) وهذا محور النقطة اللاحقة ـ كما سيأتي بإذن الله تعالى.

(٢) ولا ينفع النسبيين جريانها بالمعنى الأول أو الثاني الآتيين (وهما: أننا قد نكتشف جانباً من الحقيقة فقط، وأننا قد نصيب في بعض ما اكتشفناه فقط) وسيأتي لاحقاً توضيح ذلك.

إن (الفطرة) و(العقل) و(الوجدان)؛ وكذا (العلم) و(كافة العقلاء) إضافة لـ(الشرع)، كلها تشهد بوجود علوم ومسائل من علوم، ليست المعرفة فيها نسبية بل (المعرفة فيها مطلقة) وذلك مما لا يشك فيه منصف.

فمن المعارف المطلقة: (الفطريات) و(الأوليات).[١]

وذلك كـ(استحالة الترجُّح بلا مرجح)، سواء أقلنا باستحالة (الترجيح بلا مرجح) أيضاً أم لا، و(النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان)، بشرائطهما، وإنقسام البرهان إلى (برهان لِمّي) و(برهان إنّي) و(برهان شبيه باللم)، و(استحالة الدور وكذا التسلسل)، وبداهة كون (الكل) أعظم من (الجزء)، و(فاقد الشيء لا يعطيه) إلى غير ذلك.

ومن المعارف المطلقة: كافة (المستقلات العقلية)[٢] كـ(العدل حسن) و(الظلم قبيح)، و(التعاون على البر والخير والتقوى، خير) و(التعاون على الإثم والعدوان والشر، شر) و(الإحسان في حد ذاته، حسن) وكذا (الإيثار) و(المواساة) بما هما هما، بل وكذلك (الصدق) في حد ذاته حسن، و(الكذب) في حد ذاته قبيح، ونقصد بـ(في حد ذاته) أي فيما لو لم يُزاحَم بأهم، وكذلك (ضرب اليتيم، والطفل، والزوجة)[٣]، لا لذنب، بل تشهياً، فإنه قبيح دون ريب.

وذلك كله بعد وضوح (أن الحسن، حسن في حد ذاته، والقبيح قبيح كذلك) وليس (الحسن ما حسَّنه الشارع، ولا القبيح ما قبّحه الشارع).[٤]

(١) ذكرنا الفرق بينهما في مبحث آخر.

(٢) وقد ذكرنا العشرات من (المستقلات العقلية) في كتاب: «الأوامر المولوية والإرشادية» مع تفصيل الكلام حولها.

(٣) وذلك من مصاديق الظلم.

(٤) بل حتى على هذا المبنى أيضاً فإن (الأشعري) القائل بأن الحسن والقبح شرعيان، لا يختلف مع الآخرين، في أن تلك المصاديق (كالظلم والكذب) هي قبيحة، ولا يضر الاختلاف في وجه القبح والحسن، ومَن القائل بهما بالاتفاق على أن هذا (كالعدل) حسن وذاك (كالظلم) قبيح.

ولا يخفى أننا لا نريد بـ(الحَسَن) و(القبيح) الملائم للطبع أو المنافر له، بل نريد معناه المركوز في الأذهان، البديهي، والذي لا نرى حاجة لتفسيره حتى بمثل (الكمال والنقص)، على أنه لو فسر بالملائم والمنافر لما كان نسبياً بالمعنى الذي قصدوه إذ أوضحنا من قبل أن اختلاف المنسوب إليه، يوجب تعدد القضايا والأحكام، فلا يرد النفي والإثبات على شيء واحد.

ولذلك، فإن (الحسن) لا ينقلب عما هو عليه، مادام حسناً وبشروط الحسن وإن اعتبره قوم قبيحاً، أفترى (الظلم) يتحول (حسناً) لمجرد أن مستبداً أو أمة طاغية، اعتبروه حسناً؟!

ومنها: جملة من العلوم كالحساب والهندسة[1]، في كافة قواعدها ومسائلها، وكذا المنطق في أغلب قواعده، كقواعد (العكس المستوي) و(عكس النقيض) و(الأشكال الأربعة) ...الخ.

وهل يعقل أن يكون (المثلث، مجموع زواياه تساوي قائمتين) نسبياً بأي معنى فرض للنسبية؟ وهل يقبل منصف أو عاقل، أن خلفيات (المؤلف) الفكرية وقبلياته النفسية، هي ذات تأثير في صدق هذه القضية وصوابيتها؟ أو يقول: إن خصوصيات المفسّر والمؤول هي التي تحدد صدق وصحة هذه القضية؟

ومنها: جملة من مسائل مجموعة من العلوم كالفيزياء، والكيمياء، والفلك، والطب، والجيولوجيا، والبيولوجيا، وذلك كتكوّن نواة الذرة من بروتونات ونيوترونات، وحولها تدور الأليكترونات.

وإمكانية تحول المادة إلى طاقة وبالعكس، وتوسع (الكون) بالإنفجارات المتواصلة للنجوم، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[2].

---

(١) حتى (كانط) ارتأى أنها صحيحة مطلقة؛ لأنها من صنع العقل، كما يقول ويرى، لكن على هذا يظهر للنسبية معنى آخر؛ إذ حسب كلامه لو كان العقل ومعطياته بشكل آخر لتغير ما يصنعه، وقد فصلنا كلامه والجواب عنه في فصل خاص، فراجع.

(٢) سورة الذاريات: ٤٧.

وكذلك: كل فعل يقابله رد فعل يساويه في المقدار ويعاكسه في الاتجاه، وإمكانية تحول بعض العناصر للبعض الآخر، ودرجة الانصهار الخاصة بكل معدن، ومعادلة المد والجزر والقمر، وحركة النور والفوتونات، والفيروس والبكتريا والمكروب، والتكاثر بالولادة أو الانشطار أو غيرهما.

وأن العقلاء يعتبرون منكر ذلك (جاهلاً) ولا يقول أحد منهم بأن (له قراءته) وله الحق فيها!

لا يقال: كثيراً ما يكتشف العلماء بطلان نظرية سابقة؟

إذ يقال: فالأمر ـ إذن ـ دائر بين الصحيح والخطأ، فالمطابق للواقع صحيح، وغير المطابق خطأ، سواء كان (المطابق) هو رأي الأكثرية أم الأقلية، وسواء كان هو رأي القدماء أو الجدد، ولا تغيِّر (قراءة) المفسِّر من الواقع شيئاً، كما لا تؤثر قبليات (المؤلف) في معادلة الصحة والصواب شيئاً، بل أقول إن نفس الإقرار بوجود خطأ وصواب في العلوم، لدليل على أن (الحقيقة) ثابتة ومطلقة، وأنها هي (المحور) و(الأصل)، وليست نسبية خاضعة لخلفيات (الكاتب) أو (القارئ)، (المؤلف) أو (المفسر) أو غيرهم.

وعلى أي فإن اكتشاف بطلان نظرية ما، لا يدل على النسبية بالمعنى الثالث الآتي، بل يؤكده كما لا يخفى، كما لا يدل على النسبية بالمعنى الرابع، بل ولا على حسب مجموعة أخرى من معاني النسبية كما سيأتي توضيحه.

(٦)

التطرف الهِرمينوطيقي

واخيراً: فإن مما يستدعي الانتباه ويثير علامات الاستفهام أن عدداً من مشاهير علمانيي المسلمين تبنوا (الهِرمينوطيقية) بإحدى أغرب صيغها

وأكثرها تطرفاً وبعداً عن (الفطرة) و(الوجدان) وعن (بناء العقلاء)، وهي التي تنكر وجود أية (قيمة موضوعية للنص) نفسه، ولا ترى إلا المفسِّر واتجاهاته النفسية وقبلياته الفكرية والعقدية، كما تنكر وجود أية قيمة لـ(قصد المؤلف ومراداته) ـ كما نقلنا كلامهم في فصل آخر ـ.

فكأنهم أضحوا (مقلدين) حرفياً، لأحد أكثر فلاسفة الغرب تطرفاً في تفسير الهِرمينوطيقا.[١]

(قصد المؤلف) بين المحورية والإلغاء

لقد تغافل بعض علمانيي المسلمين عن المذاهب الأخرى الهِرمينوطيقية، والتي يمثلها فلاسفة غربيون آخرون،[٢] والتي تعترف بـ(قصد المؤلِف ومراداته) الكامنة وراء النص، وضرورة البحث عنها مطلقاً أو في الجملة، كما تعترف بـ(سوء الفهم) كأمر واقع وحقيقة لا تنكر، والتي حاولت أيضاً إكتشاف ضوابط لعصمة القارئ عن سوء الفهم، وسعت لوضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم الصحيح للنصوص[٣]، وسوء الفهم على قسمين: سوء فهم دلالات النص على مفاداته بنفسه وسوء فهم مقاصد المؤلف من النص، ويتضح ذلك بملاحظة الفرق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية.

ولذا نجد أحد أكبر فلاسفتهم[٤] قد عرف الهِرمينوطيقا بـ(فن إمتلاك الشروط الضرورية للفهم).[٥]

---

(١) وهو (غادامير).

(٢) وأهمهم هو شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤).

(٣) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: ص٢٥.

(٤) شلاير ماخر.

(٥) المصدرالسابق. ص٢٤.

لكن المشكلة أن بعض فلاسفتهم[1] بالغوا في هذا الإتجاه المقابل باعتبار (المحورية) لـ(المؤلف والمبدع) وأن نفسيته هي (ذات المعنى المختزن في النص) أو هي (محور المعنى) ولا يمكن الوصول إلى معنى النص إلا بالتوغل في النفسية التي أوجدته! و(الفهم) هو تحقيق تطابق (النص) مع (باطن المؤلف)، وهو (تجربة الحياة كما عاشها المؤلف) لا (كما هي هي) أو (كما هي تجربة الحياة المشتركة)، وفيما ذكرناه لدى الإجابة عن الهرمينوطيقا بمدارسها المختلفة، كفاية، لمعرفة الإجابة على هذين المذهبين.[2]

والذي يؤخذ على كلا المذهبين هو (التطرف) في الإثبات والتطرف في الإلغاء:

١ : التطرف في إثبات المحورية للمسبقات الفكرية والخلفيات النفسية.

٢ : أو التطرف في إثبات المحورية لقصد المؤلف ومراداته.

٣ : التطرف في إلغاء (القيمة الموضوعية للنص).

٤ : التطرف في إلغاء (القيمة لقصد المؤلف) في كل النصوص.[3]

وسنتطرق في هذا الكتاب بشكل مسهب لهذه النقاط الأربع، ويكفي هنا أن نشير إشارة سريعة فقط إلى أن مما يؤخذ عليهم أنهم بالغوا في توهم تحقق المقدرة على، و(إمكان) استكشاف أغوار المؤلف وأعماق نفسيته

(١) دلثاي (١٨٨٣-١٩١١) وقد يلحق به (هيرشي) الذي اعتبر أن (قصد المؤلف) هو الهدف الأساسي للهرمينوطيقا، وأنه (المقياس) لاكتشاف (التأويل السليم).

(٢) يراجع كتاب «الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة». للأخ الفاضل الشيخ معتصم السيد أحمد، وقد استفدت منه في ثنايا البحث عن الهرمينوطيقا، خاصة في تتبع الآراء ونقلها.

(٣) إذ سياتي بيان أن (قصد المؤلف أو المتكلم) غير مهم في نصوص العلوم الطبيعية والرياضية بل إنه غير مهم في أكثر العلوم، وأن قصده ـ أي قصد خالق الكلام جل اسمه، في مثال القرآن الكريم ـ مهم في نصوص القرآن الكريم والروايات الشريفة، نظراً لخصوصية فريدة فيهما ذكرناها هنالك.

ومشاعره، كما بالغوا في مدى (أهمية) ذلك وضرورته في كل (النصوص). كما بالغ غيرهم في القدرة على فهم قصد المؤلف أو أهمية وضرورة ذلك في كل النصوص.

كما يؤخذ على بعضهم أنهم حصروا الفهم في نطاق (النص) فقط، مستبعدين أي عامل خارجي يساعد على إكتمال عملية الفهم، مع أنه لا ريب في تأثير العوامل الخارجية بالنص - وهي القرائن الحالية - في سلامة فهم مضمون النص أو فهم مراد المتكلم منه أو فهم مسبقاته وخلفياته[٤]، وذلك مثل دراسة ظروف صدور النص (إذا كان المتكلم أو الكاتب من البشر)، مثل: هل أن المتكلم كان في حالة تقية مثلاً أو لا، بل حتى في غير البشر، فمثلاً هل كان المشرِّع السماوي في مقام أصل التشريع، فلا يتمسك بإطلاق كلامه لنفي قيد أو شرط أو جزء محتمل، أم أنه كان في مقام ذكر كافة الحدود والقيود والشروط والموانع.

ومن العوامل المكتنفة بالنص: (المقارنات البصرية) والمشار لها بـ(اللغة البصرية) المعتمدة على الحركات والإيماءات وغيرها، وكذلك المقارنات الحسية الأخرى كطريقة الإلقاء، وإرتفاع الصوت وانخفاضه أو تقطعُّه وغير ذلك، الكاشف عن كونه جاداً أو هازلاً[٥]، صادقاً أو كاذباً[٦]، وعن كونه هادئاً أو متسرعاً، دقيقاً أو متسامحاً في التعبير، واثقاً من صحة كلامه أو شاكاً، [٧] إلى غير ذلك.

(٤) على فرض صحة أو أهمية ذلك ولو أحياناً.

(٥) وهذا يرتبط بقصد المؤلف.

(٦) وهذا يرتبط بمدى مطابقة النص للواقع وعدمه.

(٧) وهذا يرتبط بمعرفة خلفياته ومسبقاته.

الفصل الثالث

معاني النسبية وتفسيراتها وتقييمها

لكي يكون البحث أكثر عمقاً ودقة وثراء، يجب علينا أن نسأل عن المعنى المقصود بالنسبية، وأن نقوم بدراسة المعاني كلها وتحليلها ونقدها.

فإن المعاني المحتملة أو المقصودة، أو النظريات النسبية متعددة، نذكر أهمها، كما سنشير الى عدد من الاعتراضات والنقوض والنقد الوارد على بعضها فقط في هذا الفصل:

١- عدم الإحاطة بكل الحقائق

المعنى الأول من معاني النسبية: أن يراد بها أننا قد نكشف بعض (الحقائق) أو جانباً من (الحقيقة) وجزءً منها، ولكننا لا نحيط بكل أبعادها خُبراً، وذلك كإكتشافنا جانباً من أسرار الطبيعة والماورائيات، وليس كلها، ومن ذلك (حكَم تكاليف الشارع) ومنه (علوم القرآن)، فلابد إذن من رسول وإمام، ولذا قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1] وقال جل اسمه: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[2] وكذا ما يتعلق بالبارئ تعالى[3]، مما يكشف عن أن الاستناد للعقل الفلسفي فقط، يعد من أكبر أخطاء أكثر الفلاسفة ـ إن لم نقل كلهم ـ وأننا غير قادرين ـ بقوانا العقلية والحسية ـ على الإحاطة بكل، بل بأكثر حقائق الكون ـ ظاهره وباطنه ـ بل إن كل شيء وكل حقيقة، فإن لها جوانب وأبعاداً وبطوناً، لا نستطيع أن نحيط بها بأجمعها.

قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾[4] ويستفاد من هذه الآية الشريفة أن للعلم أربعة أبعاد أو أضلاع: علم الدنيا، وعلم الآخرة، ولكل منهما ظاهر وباطن، والناس لا يعلمون إلا بعضَ ظاهرِ الحياةِ الدنيا فقط!

(١) سورة النحل: ٤٤.

(٢) سورة يس: ١٢.

(٣) إلا في الفطريات، التي أودعها الله تعالى فينا، كمعرفة وحدانيته وعدله وما أشبه.

(٤) سورة الروم: ٧.

والحاصل: أن (الحقيقة) (كلي طبيعي)، له أنواع وأصناف وأفراد كثيرة أولاً؛ إذ توجد هنالك الملايين، بل المليارات، بل لعله الأكثر جداً، من الحقائق، المادية والمجردة، في عوالم الجماد والنبات والحيوان والحشرات والميكروبات وفي غيرها، وفي عوالم الملائكة والجن وغيرها، وفي عالم الطاقة والأمواج والأشعة وشبهها.[1]

ثم إن كل فرد من أفراد تلك الحقائق، له أبعاد كثيرة ثانياً، ولعل أبعادها تكون كأعداد الحقائق، فوق أن يتخيلها الإنسان، وعلومنا ومعارفنا، في كلا الحقلين، ضئيلة، ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2] ولكن ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[3] و: «أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد المدينة والحكمة فليأتها من بابها».[4]

٢- الإصابة في بعض الجوانب

المعنى الثاني من معاني النسبية: أن يراد بها أننا قد نصيب في بعض ما اكتشفناه ونخطئ في البعض الآخر، وأن عقولنا ومداركنا وحواسنا ليست بمنأى عن الخطأ، بقول مطلق، بل قد نخطئ، ونحن قاطعين بأننا على صواب!

وهذان المعنيان يلتقيان مع محور كتابنا الآخر (الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية) وقد عقدنا فيه مباحث لإثبات المعنى الثاني (في خارج دائرة المستقلات العقلية، والبديهيات، وشبههما كالرياضيات ـ على التفصيل الموضح في ثنايا البحث هنالك).

---

(١) وقد ذكر العلماء أخيراً بأن الارض بوحدها هي موطن لثمانية ملايين وسبعمائة ألف نوع من المخلوقات!

(٢) سورة الإسراء: ٨٥.

(٣) سورة البقرة: ٣١.

(٤) انظر بحار الأنوار: ج٤٠ ص٢٠٠ باب ٤٩ أنه عليه السلام مدينة العلم والحكمة.

إلا أن المعنى المعروف والمعهود في هذا العصر والمطابق لظاهر لفظ (نسبية المعرفة) هو المعنى الثالث والرابع وكذا لوازمهما ـ أو ملازماتهما ـ أي المعنى الخامس والسادس والثامن والتاسع، وكذا المعنى الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر وكذا الرابع عشر والخامس عشر، لذا سيتركز النقاش في هذا الكتاب حولها، وإن أفادت بعض الأجوبة في إزاحة الستار عن عدم الاطلاق في دعوى النسبية في المعنيين الأوليين أيضاً[1].

٣- الصحة في زمان دون آخر

المعنى الثالث من معاني النسبية: أن يراد به. إن معرفتي للحقيقة قد تكون صحيحة في زمان وصائبة فيه، وتكون بنفسها خطأ في زمان آخر، أو في مكان آخر، أو في ظرف آخر وحالة أخرى.

وليلاحظ أن الحديث كله عن الصحة والخطأ في عالم الثبوت ونفس الأمر، لا في عالم الإثبات وما يراه الشخص.

٤- صوابية الآراء المتعاكسة

المعنى الرابع من معاني النسبية: أن يراد إن (معرفتي للحقيقة) صائبة، كما أن (معرفة من يحمل قناعة ورأياً مضاداً عن الحقيقة نفسها، وبالمواصفات والشروط نفسها) هي صائبة أيضاً.

وهذا هو الذي ذهب إليه بعض مَن ادعى (الصراطات المستقيمة) مقابل قوله تعالى: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾[2] وسنناقشها لاحقاً بالتفصيل بإذن الله تعالى.

كما أن واحداً من أهم أركان ومبادئ (الديالكتيك) هو: (وحدة النقيضين)

(١) إذ سيأتي أن نسبية المعرفة حتى بالمعنيين الأوليين، لا تشمل القرآن الكريم والرسل والأوصياء، كما مضت الإشارة لذلك.

(٢) سورة الفاتحة: ٦.

أو (الضدين) وصحة اجتماعهما، وقد عبروا عنه بـ(تداخلٍ الأضداد) (وهو يقتضي وجود التناقضات في الطبيعة: تتضمن الحركة تناقضاً، قوامه أن شيئاً يكون ولا يكون في موضعه في نفس الوقت)[1] وحيث تحقق عندهم التناقض في (الطبيعة)، سرى إلى التناقض في (المعرفة)[2]، وقد اتخذ بعضهم من قول بعض علماء الغرب (القضية العلمية يمكن أن تكون خاطئة في نفس الوقت الذي تكون فيه حقيقة) ذريعة لقولهم بأن من الممكن أن يكون الشيء الواحد حقيقة ومناقضها، صحيحاً وسقيماً، وصادقاً وكاذباً معاً.

ولعل البعض ينبري للدفاع عن ذلك بالقول: إن للحقيقة تجلياتٍ وأطواراً مختلفة، فكل (معرفة) بها، وكل (انطباع) عنها، فهو حق لأنه يجسد طوراً من أطوارها وتجلياً من تجلياتها.

لكن هذا التوجيه والدفاع لا يتطابق مع هذا القول أبداً؛ لأن هذا القول يرتأي أن (الآراء المتخالفة) كلها، صواب، وأن (القناعات المتضادة)، صحيحة، أما الموجِّه فيقول: كل رأي طابق بعض جوانب الحقيقة، فهو من حيث مطابقته هذا الجانب، صواب.

وبتعبير آخر: لا شك أن الحقيقة لو كانت لها أبعاد وجوانب وتجليات، فإن ما يطابق أي جانب أو تجلٍّ، فإنه حق، لكن الكلام هو فيما لو تناقضت الآراء في ذلك الجانب نفسه من الحقيقة، أو في ذلك التجلي نفسه؟

بعبارة أخرى: قد تكون الحقيقة كليّاً ذا أفراد، وقد تكون كلاً ذا أجزاء، وقد تكون أمراً بسيطاً ذا مراتب أو تجليات، وفي كل الصور فإن السلب والإيجاب من الرأيين، لو ورد أحدهما على نفس ما ورد عليه الآخر (أي نفس التجلي، أو نفس الجزء، أو نفس الجزئي...) فإن أحدهما ـ لا محالة ـ باطل، ولا يعقل أن يكونا صحيحين أبداً.

---

(١) الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: مادة: المادية الجدلية، ص٥١٥.

(٢) بل هو مصداق.

صوابية الآراء المتعاكسة والصحة في زمن دون آخرفي الميزان

ولابد أن نشير ههنا إلى بعض الاعتراضات والإشكالات التي يمكن أن توجّه على (النسبية) بالمعنى الثالث والرابع، وذلك قبل أن نستكمل استعراض سائر معاني النسبية، فنقول:

أولاً: **النظريتان الأخيرتان تنقضان أنفسهما**

إن دعوى أن (المعرفة هي مطلقاً نسبية)، تنقض نفسها بنفسها؛ لأن هذه الدعوى هي قضية وهي نوع من (المعرفة) كما هي مفهوم من المفاهيم، فإن كانت من القضايا الجزئية المسوّرة بسور (بعض)، أو كانت من القضايا المهملة التي هي بحكم الجزئية، فلا إطلاق لها عندئذ وليست (قاعدة)، وإن كانت كليّة مطلقة شملت نفسها، فكانت هي بذاتها نسبية، فلم تكن هي مطلقة! هذا خلف.

وبعبارة أخرى: إن هاتين الدعويين أي النسبية بالمعنى الثالث (المعرفة صحيحة في زمن دون آخر وفي مكان دون آخر وفي حالة دون أخرى) والنسبية بالمعنى الرابع: (إن المعارف المتناقضة كلها صحيحة في الوقت الواحد) إما هما دعويان تنقضان أنفسهما بأنفسهما، وإما هما قضيتان جزئيتان لا ترقيان إلى مستوى القاعدة أبداً، وذلك بنحو المنفصلة الحقيقية:

إذ لو قلنا بإطلاقهما وعمومهما لشملت أنفسهما، فلزم أن تكون هذه القضية (كل معرفة فإنها نسبية بالمعنى الثالث أو الرابع) أيضاً نسبية فتكون إذن صحيحة في زمن دون آخر أو في حالة دون أخرى، فلم تكن قاعدة علمية، أو تكون نسبية بمعنى صحتها وصحة النظرية المعاكسة لها أيضاً (أي نظرية عدم نسبية المعرفة)، وهذا هو الخلف الذي أشرنا إليه، بل يلزم من وجود هذه القاعدة عدمها، وما يلزم من وجوده عدمه، محال.

وأما لو قلنا بكونهما قضيتين جزئيتين أو مهملتين، فليستا إذن قاعدتين علميتين.

كما نخاطب أولئك المفكرين الديالكتيكيين (القائلين بالمادية الجدلية)، فنقول لهم: إذا كان (من الممكنِ أن تكون القضية العلمية خاطئة في الوقت الذي تكون فيه حقيقة) استناداً إلى مبدأ (تداخل الأضداد)[١]، فإن هذه القاعدة الكلية تنطبق على أصولكم الفلسفية والمنطقية بأكملها[٢]، فتكون عندئذ خاطئة في نفس وقت كونها حقيقة! وينطبق ذلك بحذافيره على القائلين بالماديةً التاريخية.[٣]

كما أن من الممكن كذلك أن تكون نفس هذه القضية (من الممكن أن تكون القضية العلمية ...) كاذبة في نفس وقت كونها حقيقة!

وهل يقبلون هم بذلك؟ وهل يعقل أن يلتزم بذلك عاقل؟

والظاهر أن منشأ الخلط والخطأ لديهم نشأ من أحد أمور:

١- إما أنهم لاحظوا وجود جوانب صحيحة في نظرية علمية وجوانب خاطئة أخرى فيها، كما لاحظوا وجود جوانب سليمة في مركب تكويني وجوانب فاسدة أو سقيمة (كتفاحة، سليمة في جانب ومتعفنة في الجانب الآخر).

ومن الواضح أن هذا المعنى صحيح، لكنه لا يرتبط بالديالكتيك أبداً ولا ربط له بتداخل الأضداد وبإمكان اجتماع الضدين والنقيضين، بشرائطهما، وذلك هو ما أشرنا إليه في المعنىٍ الثاني من معاني النسبية ولا ارتباط له بالمعنى الرابع بوجهٍ من الوجوه أبداً.

---

(١) أو أن هذه القضية هي المستند لهذا المبدأ.

(٢) وذلك مثل: (قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفِية) ومثل: (قانون نفي النفي) وتفسيرهم للإنسان وللظواهر العقلية والروحية كـ(المعرفة والدين) انطلاقاً من الحركة المادية، فعليهم أن يلتزموا بأن ذلك كله خاطئ كما هو صحيح!

(٣) كـ (ماركس) و(انفلره) الذين اعتبروا العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج هي الأساس والسبب لكل الظواهر التاريخية والاجتماعية.

٢- أو أنهم لاحظوا إلتزام العلماء بصحة نظرية، فترة من الزمن، ثم إلتزامهم بنظرية مضادة أو مناقضة وقد أشرنا إلى ذلك في مبحث آخر[١].

٣- أو أنهم لاحظوا أن شيئاً قد يكون (حقيقة) رغم أن الطريق أو الدليل الموصل إليه كان خطئاً، وأين هذا من نسبية الحقيقة بالمعنى الثالث أو الرابع أو أشباههما؟

ثانياً: (النسبية) تجربة شخصية قاصرة

إننا نتساءل: ماذا يقصد أولئك الذين يدّعون (نسبية المعرفة)؟ وعن من يتحدثون عندما يقررون: (معارفنا نسبية)؟ فهل يقصدون من كون (المعرفة نسبية) أنهم هم (أي الذين آمنوا بنظرية نسبية المعرفة) الذين لا يمتلكون إلا المعرفة النسبية؟ أم يقصدون أن كل العلماء هم كذلك؟ أم يقصدون التعميم حتى لرسل الله وأوصيائه؟ أم يقصدون التعميم حتى لسائر المخلوقات، كالملائكة والجن وسائر ما يعيش في عوالم الغيب؟ أم يقصدون تعميم النظرية حتى لله تعالى خالق الكون؟

فإن قصدوا أنهم هم الذين لا يمتلكون إلا المعرفة النسبية، فهذا هو شأنهم الخاص، الذي يكشف عن (عجزهم المعرفي) وضعف قدراتهم الفكرية وضآلة ومحدودية علومهم، وعجزهم عن الوصول لمعرفة صحيحة مطلقة في كل الأزمان والأمكنة والحالات وعجزهم عن توفير الحصانة والمناعة لطرقهم العلمية من أن تنالها يد تشويه القبليات الفكرية والخلفيات النفسية وعجزهم أيضاً عن الوصول لحقائق مطلقة لا يمكن للآخرين نقضها وتكذيبها وهم صادقين مصيبين في ذلك النقض! وعلى ذلك فإن نظريتهم المعرفية هذه ليست إلا مسألة شخصية تنبع من تجربة شخصية[٢] أو من قناعة

(١) وكان مما أشرنا إليه: أن هذا يؤكد أن مناط الصدق في القضايا هو المطابقة للواقع، وإلا فكذب وخطأ، وإن توهم العلماء عكسه.

(٢) حيث إنهم كلما (قيّموا) علومهم وأفكارهم ونظرياتهم وقواعدهم، وجدوها (نسبية) قد تكون

شخصية، وذلك مهما اتسع نطاق التجربة لتشمل عينات أخرى من علماء آخرين، فهي ليست إذن قاعدة علمية، ولعل الأفضل لهم أن يستنجدوا بالآخرين[1] ليجدوا مخرجاً من هذه الأزمة، ويجدوا سبيلاً لهم سالكة إلى (المعرفة الحقيقية) أي:

أ: المعرفة المطابقة للواقع، غير المتأثرة بقبلياتهم وخلفياتهم.

ب: والمعرفة الصحيحة في كل الأزمان والأمكنة والحالات.

ج: والمعرفة غير المتناقضة... إلى آخر المعاني المعاكسة للنسبية، كما وجد العلماء مخرجاً من (جاذبية الأرض)، فصنعوا ما يحلق في الفضاء، ويخترق الغلاف الجوي، ويتملص من سلطان الجاذبية، ليحط في القمر أو المريخ، رغم أن كافة العلماء سابقاً على مر ألوف السنين، كانوا يرون استحالة (الخرق والإلتيام) لطبقات الجو، وأن الأفلاك السبعة كأقشار البصل في هيئة بطلميوس!

إن الأجدر بـ(العالم) أن يتواضع للعلم ولسائر العلماء، وأن يذعن على الأقل بهذا الاحتمال وهو أنه وإن لم يكن قد توصل إلى (المعرفة الحقة) ولم يستطع أن (يحصِّن) نفسه، من تأثيرات قبلياته الفكرية وخلفياته النفسية، على «تفكيره» وأنماطه وكيفية رؤيته للحقائق؛ إلا أن من الممكن أن يوجد غيره ممن وصل إلى (سر الحقيقة) و(مفتاح الحصانة) عن عمى الألوان وتشوش الرؤية، وممن وصل إلى الحقيقة المطلقة غير المتناقضة وممن وصل إلى الحقيقة المطلقة التي لا يحدها زمان ولا مكان ولا حالة!

صحيحة في زمان وخاطئة في آخر، أو وجدوها متأثرة بالقبليات والخلفيات أو ما أشبه وذلك مع قطع النظر عن أن حكمهم على أنفسهم بكل ذلك هو حكم خاطئ لا كلية ولا اطلاق له، كما سبق وسيأتي بيانه، فهم قد ظلموا أنفسهم قبل الآخرين في نظريتهم النسبية وقد أجحفوا بحق الفريقين!

(١) من متكلمين وحكماء أو فلاسفة ومن علماء، بل ومن مدارس الوحي السماوي.

هذا الاستقراء غير معلل، ولا قياس

وبتعبير آخر: إن علماء النسبية لو قصدوا أن العلماء كافة هم كذلك، فنقول: من أين لكم هذا؟

فهل كان ذلك عن طريق (التجربة) و(الاستقراء التام) ودراسة حالة الملايين من العلماء في شتى العلوم، وفي مختلف الأعصار، والأزمنة، والأمكنة؟ إن ذلك محال لا يدعيه عاقل.

أم عن طريق (تنقيح المناط) أو (الاستقراء المعلل) أو (المنهج الاستنباطي القياسي) أو (المنهج الفرضي)، أو شبه ذلك؟ وهذه كلها:

أ: لا يمكن استخدامها لمعرفة حالة كافة العلماء، خاصة إذا عرفنا أن (العلماء) على أقسام، فمنهم العلماء الزمنيون، ومنهم العلماء الروحانيون، ومنهم العلماء الربانيون، وإذا كان غالب (علماء العصر) لا يحيطون خُبراً بنوابغ العلماء الزمنيين، في زمنهم، ممن تقدموا على عصرهم، وصنعوا ما كان العلم يعتبره ضرباً من الخيال أو مستحيلاً[1]، فكيف تراهم يحيطون خبراً بنوابغ العلماء الروحانيين[2] وعجائب العلوم الغريبة[3]، ثم كيف يحيطون خبراً بنوادر العلماء الربانيين، الذين عليهم لا أقل أن يحتملوا أن بعضهم يعرف علم المنايا والبلايا والأسرار الكونية[4]، وأن يحتملوا أن تكون نفوس

(١) مثل كشف الخارطة الجينية الوراثية، والاستنساخ البشري، وشطر الذرة، وطيران الحديد، والسفر للكرات الأخرى، بل لا تزال بعض النظريات العلمية مما لا يصدقه الكثيرون كـ: وجود ما يتحرك أسرع من النور وعبر تسريع حركة النور بقذفه بنبضات من أشعة الليزر، أو غير ذلك وكتحويل الجسم البشري إلى طاقة، ليكون بمقدوره الحركة بسرعة التفكير، للسفر خارج المنظومة الشمسية بل خارج مجرة درب التبّانة، ثم إعادة الطاقة إلى ما كانت عليه من المادة... كل ذلك في جزء من الثانية، إلى غير ذلك.

(٢) وأمثالهم من المرتاضين.

(٣) كعلوم الاسطرلاب، والرمل، والجفر، والأعداد، والعلوم الخمسة: ومنها الليمياء والسيمياء والكيمياء.

(٤) مثل سلمان المحمدي رضوان الله عليه.

أولئك الروحانيين، كمرايا كونية عملاقة تنعكس فيها، حقائق الكون، كما هي هي، دون أن تتأثر بأي عاملٍ تشويش أو تلويث! ودون أن يحدها زمان أو مكان، ودون أن تتحكم فيها ظروف ومسبقات وخلفيات!

وبذلك ظهر أن (الاستقراء) التام لحالة الملايين من الناس، مستحيل عادة، وأن (الاستقرار المعلل) أو (تنقيح المناط) لا مجال له، بعد أن لم تكن أنواع العلماء موحدة.

نعم لو كان العلماء كلهم كـ(أجهزة الروبوت)، والإنسان الآلي، نسخاً متطابقة متكررة لأمكن بتحليل حالة أحدها، استكشاف حالة الآخر، لكن (الإنسان) ليس آلة ولا جهازاً ميكانيكياً، بل لكل شخص، شخصيته الخاصة، وبصمته الفريدة، خاصة وأن المجاميع الكلية للعلماء تتنوع إلى مجاميع تصل للعلم عن طريق الكشف والشهود، أو الإلهام أو الوحي، أو عن طريق صقل النفس وقوة الروح والرياضة، أو عن طريق (التجربة) و(الدراسة)، فكيف يعقل بعدئذ القول بأن الاستقراء معلل أو أن المنهج استنباطي قياسي؟ أو شبه ذلكٍ؟ إن غاية ما يصلون إليه من كل ذلك ليس إلا (الشك) والشك ليس إلا...

ب: بل لو ترقينا فإن هذه المناهج لو استخدمت في الإنسان، ذلك الكائن المجهول الشديد التعقيد والمتعدد الأبعاد، فإنها لا تفيد إلا ظناً لا يركن إليه الحكيم.

ج: إنها لا تفيد حسب النظرية نفسها، إلا معرفة نسبية بأن: (الكل لا يمتلك إلا المعرفة النسبية) وهذا يعني بلسان هذه النظرية: أنها قد تكون خاطئة في جانب منها، (كجانب شمولها للأنبياء والأوصياء والعلماء الربانيين مثلاً، بل شمولها لنوابغ العلماء)، أو أنها صحيحة في هذا الزمن، أو هذه البقعة الجغرافية، أو في حالة ما، دون زمن أو مكان أو ظرف أو شخص آخر. كما

يعني هذا ـ تأسيساً على نظرية نسبية المعرفة في بعض أقوالها[1] ـ أن مدعي هذه النظرية على صواب، والقائل بنقيضها على صواب أيضاً! لأن لهذه الحقيقة تجليات متضادة! أو حيث (لا معيار) يميز الحق من الباطل، فلتكن هذه النظرية وضدها صواباً أيضاً! وذلك هو (التصويب) الواضح بطلانه، وقد أسهب علماء الكلام والأصول في إبطاله، كما أنه هو الخلط بين الثبوت والإثبات، واستنتاج للإيجاب من السلب؛ فإن نتيجة القول بـ(اللا معيارية) هي (اللا أدرية) لا العلم بالصواب!

افتقاد الدليل على التعميم للأنبياء والأوصياء

وبذلك ظهر أيضاً: أنهم إن قصدوا أن الرسل، والأنبياء، والأئمة، أو سائرِ مخلوقات الكون، لا يمتلكون (المعرفة المطلقة)، فإن قولهم هذا يجسد نوعاً من أنواع الجهل والغرور العلمي؛ إذ هو حكم على غائب، مجهول، لم يُحيطوا به خبراً.

وأليس مَثَل ذلك، إلا كمثل مَن يحكم بأنه لا يعقل أن (لا نسمع) الأصوات ذات الذبذبات الصوتية فوق درجة عشرين ألف هرتز، مع أننا نسمع الأصوات ذات الذبذبات الأقل؟

أو يقول مثلاً: لا يعقل أن تتحرك الأمواج الصوتية أو فوق الصوتية في الماء؛ لأن الماء أكثر كثافة من الأمواج فكيف تتحرك الأمواج الصوتية فيها؟ وكيف يخترق الأضعف الأقوى؟[2] وذلك لمجرد أنه أراد أن يتعقل الحقائق بقوة التفكير المجرد، وهو إذ يخطئ فيها فيما لو فكر في الماديات القريبة من حواسه، فكيف لا يخطأ لو فكر في المجردات البعيدة حتى عن إدراكاته؟

(١) وهو القول الرابع.

(٢) من الواضح خطأ ذلك، للمجرب، وللعالم، والكل يعلم إمكانية كشف ورؤية الأجسام الغاطسة تحت الماء، عبر إرسال أمواج فوق صوتية، تنبعث من جهاز (السونار) بإتجاه الهدف وترتد منه معطيةً رؤية جيدة عن حجمه وبعض خصوصياته.

أو كمن يقول ـ في الزمن الغابر أو الحاضر ـ لا يعقل وجود (مَلَك) يُعدّ قطرات المطر ـ وهي بالمليارات أو الترليونات أو أكثر من ذلك ـ في جزء من الثانية؟ لمجرد أنه لم ير مخلوقاً من مخلوقات الله تعالى ـ وهو الإنسان ـ يصنع جهازاً أسماه (الحاسوب) بمقدوره أن يقوم بألف مليار (تريليون) عملية حسابية في الثانية؟ أو كمن يحكم ببطلان (معادلات المادة والطاقة) لمجرد قصوره الذهني وعدم فهمه لتلك المعادلات!

نقول لهم: من أين علمتم أن الله تعالى لم يخلق خلقاً يمتلكون (المعرفة المطلقة الكاملة) بكل معانيها؟[١]، ويشكلون المرجعية والضمانة الكلية للإصابة في الأحكام العقلية[٢]، وهم مصابيح الدجى وأنوار الهدى، وهم الذين يشكل الإبتعاد عنهم، أحدَ الأسباب المنهجية لخطأ التفكير (خطأ العقل)، فيما لو اقتحم خارج دائرة (المستقلات العقلية).

ثالثاً[٣]: المعقولات المنطقية والفلسفية تشهد عليكم

سبق أن من البديهي وجود علوم هي كلها حقائق[٤]، أو تتضمن الكثير من الحقائق، وذلك كالرياضيات والمنطق، و(المعقولات الأولى)[٥] و(المعقولات الثانية المنطقية) و(المعقولات الثانية الفلسفية)[٦]، هي (معارف مطلقة)،

(١) وسنفرد لذلك إحدى البحوث القادمة بإذن الله تعالى، ولعلنا نفصله أكثر في مجلد آخر بإذنه جلا وعلا.

(٢) يراجع للتفصيل كتاب: «الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية» للمؤلف.

(٣) لا يخفى أن هذه تعد إجابة مشتركة على أكثر المعاني المذكورة للنسبية وليس المعنى الثالث والرابع فقط.

(٤) وليست نسبية. لا بالمعنى الثالث ولا بالمعنى الرابع أو الخامس أو السادس، وكذا بعض المعاني الأخرى فتدبر.

(٥) على تفصيل ذكرناه حول المعقولات التي فيها نسبة (كالأين والوضع) وفي مقولة الإضافة، فراجع.

(٦) كالإمكان، والزوجية، ولا يخفى أن (كانط) استثنى الرياضيات ـ هندسةً وحساباً ـ من (النسبية) ورأى أن أحكام العقل فيها قطعية، لأنه الصانع لها حسب رأيه، كما فصلناه في فصل خاص، كما رأى أن الطبيعيات كذلك، ونقول: إن الرياضيات هي قسم من المعقول الثاني الفلسفي؛ حيث إن الإتصاف

فهي:

أ: صحيحة في كل مكان وفي كل زمان، وفي مختلف الظروف والحالات.

ب: وأن من لا يقبلها فهو المخطئ، وليس له نصيب من (الحقيقة) أبداً.

ج: كما أن (معاييرها) دقيقة وموضوعية ومطلقة.

د: وهي حقائق حقيقة، وليست حقيقتها مرتهنة بكونها (نافعة) أو لا، على أن أكثرها نافعة على مستوى العقل النظري، مطلقاً.

هـ: وهي (مقولات عقلية عالمية).

و: (ليست نتيجة وجهة نظرنا الخاصة فقط)، وقد حدث الخلط بين كونها (فينا) أو كونها (بنا).

ز: وليست هي (مخلوقة) لهذا الخ أو ذاك العقل أو ذياك الذهن، بل هي أسمى من أن يخلقها الذهن والعقل؛ فإن لها تقررها في أنفسها، وغاية فضيلة العقل أن (يراها) و(يكتشفها) ويكون (المرآة) لها.

ح: كما أن (اللغة) الحاملة لها هي (لغة موضوعية) وهي مرآة عاكسة، قادرة على كشف الحقيقة بدقة متناهية.

ط: وهي معرفة تخترق الباطن ولا تجمد عند حدود الظواهر، ولكم أن تتصوروا، للتوضيح، مجهراً ضخماً، أو مكروسكوباً جباراً، أو مرآة عملاقة، بل والأشعة تحت الحمراء أو فوق البنفسجية أو غيرها والتي تخترق الظلام أو عمق الأجسام وتصور بواطن المواد، وهذه الأمثلة لتقريب الفكرة.(١)

ي: كما أن كثيراً منها لا تتوقف معرفتها على (نسبتها) لشيء آخر، ككل

فيها في الخارج، والعروض في الذهن؛ فإن المثلث ـ مثلاً ـ متصف حقيقة في الخارج بأن زواياه تساوي قائمتين، إلا أن ذلك لم يعرض للمثلث في الخارج، وعلى أي فإن استثناء الرياضيات، كان يقتضي استثناء مطلق المعقولات الثانية الفلسفية، لأنها منها.

(١) وقد فصلنا الحديث عن ذلك عند الرد على نظرية كانط في (الشيء في ذاته، والشيء كما يبدو لنا).

ما هو (في نفسه، لنفسه) سواء كان (بنفسه) أيضاً وهو الله جل وعلا[1] أم لا، كما في كافة أنواع الجواهر من دائرة (المعقولات الأولى)[2]، كـ(الإنسان) و(النبات) و(الحجر والمدر) وما أشبه ذلك من الحقائق غير النسبية. وكما في قسم من المقولات التسع العرضية، وأما القسم الآخر منها فنقول: إن توقف معرفة الشيء على نسبته لشيء آخر، أو مقابلته له ومقارنته به، غير ضار؛ إذ أين (الإضافة) من (النسبية)[3]؟ ثم إنه لا يصح تعميم حالة (معارفنا) ولو وجدناها فرضاً تتوقف على ذلك، على سائر الكائنات، وقياسها بنا.

رابعاً[4]: أين التجليات من النسبية؟

إن وجود أجزاء، أو جهات، وأطوار، وتجليات عديدة للحقيقة، لا يعني (نسبيتها) بل يعني (كمالها) و(تكاملها) و(تعقيدها) أو (تركبها من أمور كثيرة) أو وجود مراتب وظاهر وبواطن لها.

والحاصل: أن الحقيقة بأطوارها وتجلياتها وأبعادها المختلفة، هي هي، فمن عرفها كما هي، كان مصيباً، ومن خالف قطعُه أو ظنُّه، واقعَ الحقيقة في كل أبعادها أو بعض أبعادها، كان مخطئاً.

نعم من عرف الحقيقة بكل أبعادها وتجلياتها، كانت (معرفته كاملة ومطلقة) وذلك كمعرفة الأنبياء حقائق الأشياء، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[5] وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم

(١) ووجوده (في نفسه لنفسه بنفسه)، أما الممكنات من الجواهر فهي (في نفسه لنفسه بغيره).

(٢) وتقابلها المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية.

(٣) وقد أوضحنا ذلك في موضع آخر.

(٤) هذه الإجابة هي أيضاً مشتركة على أغلب المعاني المذكورة للنسبية، فتدبر.

(٥) سورة البقرة: ٣١.

وعلي بابها»[١] وقال: «يا علي ما عرفك إلا الله وأنا» [٢].

وأما مَن لم يعرف الحقيقة بكل أبعادها وأطوارها، فإن معرفته بجانب أو بُعد فقط، قد يكون ضاراً أي موقعاً في الخطأ، وقد لا يكون، وذلك إذا كانت المعرفة بنحو (لا بشرط) وكان الواقع أيضاً كذلك، وذلك في الحقائق غير الارتباطية[٣]، تكوينية كانت أم تشريعية.

نسبية آنشتاين

ومن هاتين النقطتين وغيرهما، يظهر أن البعض قد توهم عندما خلط بين (مذهب النسبية المعرفية، الفلسفي) والذي ينكر الطبيعة العلمية الموضوعية للمعرفة، وبين النظرية الفيزيائية الشهيرة بـ(النظرية النسبية العامة والخاصة) التي تقوم على التفسير العلمي للكون[٤]؛ إذ نقول:

أولاً- إن النظرية هذه، ليست وحياً منزلاً، ليستند إليها لنسف كل بديهي، وكل حكم عقلي، بل لابد لدى تعارض أية نظرية علمية أو تجربة ميدانية، مع (الأوليات) و(الفطريات) و(المستقلات العقلية) من أن نعرف أن

(١) بحار الأنوار: ج٤٠ ص٢٠٠ باب ٩٤ أنه عليه السلام مدينة العلم والحكمة.

(٢) ينظر تأويل الآيات الظاهرة في مناقب العترة الطاهرة: ج١ ص٢٢٧ سورة يونس وما فيها من الآيات، وفيه قال صلى الله عليه وآله: « يا علي ما عرف الله إلا أنا وأنت، ولا عرفني إلا الله وأنت، ولاعرفك إلا الله وأنا»..

(٣) يراجع «فقه التعاون على البر والتقوى» للمؤلف، للاطلاع على تفصيل القول في الحقائق الارتباطية.

(٤) إن المسميين بالإنكليزية، مختلفان صياغة، إذ تُطلق «النسبية» في العربية المعاصرة، على نوعين مختلفين من النظريات، والتي يشير لها المبحث، فيطلق على إحداهما في اللغة الإنجليزيةrelativity، «بصيغة الحال adverb»، ليكون معناها الحرفي، «بالنسبية، أو بالطريقة النسبية»، ويقصد بها النظرية النسبية في الفيزياء والطبيعة، للعالم الفيزيائي «البرت آينشتاين ١٨٧٩-١٩٥٥م»، والتي إشتملت على النظرية النسبية الخاصة، والنظرية النسبية العامة، وهي متأتية من مبدأ النسبية princple relativity-.
كما وتطلق «النسبية» أيضاً، على نظريات في الفلسفة والعلوم الاجتماعية، تسمى في الإنجليزية msivitaler، «وهي بصيغة الإسم nuon»، لتكون بمعنى النسبية نفسها، وهي التي تدعى غالبا، بالفلسفة النسبية.

هنالك خطأ ما في تلك النظرية أو التجربة أو الاستنتاج منها ؛ وإلا لما استقر حجر على حجر، ولما وجد علم أصلاً ؛ إذ (البديهيات) تعد أساس العلوم ومفاتيحها، ومع التشكيك فيها ينهدم أساس العلم كله، ولعلنا نفصل هذه الحقيقة في موضع آخر.

ثانياً- أثبت بعض كبار علماء الفيزياء المتأخرين، (خطأ) أنشتاين في بعض معادلاته الرياضية التي استند إليها في بعض جوانب نظريته:

ومنها (نظريته في أن الكون لا يتغير من ناحية الحجم)، فقد اكتشف «الكساندر فريدمان» عام ١٩٢٢ غلطة في عمليات الجبر التي استخدمها أنشتاين لإثبات نظريته. وبعد تصحيح الخطأ، تبين أن (الكون يتغير إما بالزيادة في الحجم أو النقص)، وقد اعترف أنشتاين بعدها بغلطته.

ومنها: (نظريته في أن سرعة الضوء ثابتة) وهي من أهم أسس الفيزياء الحديثة والنظرية النسبية، فقد شكك فريق العلماء الاسترالي، من جامعة «ماكاري» في سيدني، ويرأسه عالم الفيزياء «بل دافيز» في ذلك وارتأى أنه من المحتمل أن تكون سرعة الضوء قد تعرضت للإبطاء على مدى زمني فائق الطول، قد يصل إلى مليارات السنين، والتغيير ربما حدث بعمق الكون، وقال «دافيز» في تصريحه لوكالة رويترز للأنباء: (إن من شأن أمر كهذا التخلي عن النظرية النسبية)، كما ذكرت مجلة nature (نيتشر) العلميَّة: أن فكرة (تغير سرعة الضوء) قامت على أساس معطيات ومعلومات استخلصها «جون ديب» عالم الفلك في جامعة «نيو ساوث ويلز» بأستراليا.

من جهة أخرى: فإن العلماء تمكنوا مطلع عام ٢٠٠١، من ما كان يعتبر ضرباً من المستحيل، إذ نجحوا في إبطاء سرعة الضوء، بل نجحوا في إيصاله إلى نقطة الصفر في الحركة، كما نجحوا في تخزينه وإطلاقه من جديد.[٥]

(٥) للتفاصيل راجع موقع BBC العربي الخميس ٢٠٠٢/٨/٨، وقد نقلناه عن كتاب الأستاذ المهندس فؤاد الصادق.

ثالثاً- إن تضمنت نظرية أنشتاين النسبية، ما قد يوهم نسبية (الحقيقة) أو (المعرفة) مثل (تسارع الزمن وتباطئه) أثر (تسارع الحركة وتباطؤها)[1]؛ فإنها تكشف عن (وجود خارجي تشكيكي)[2] لم تخل من الإشارة إليه الكثير من كتب المنطق والفلسفة والكلام، وقد فصلنا الحديث عن (الوجود التشكيكي) وأنه في تشكيكيته، (حقيقة مطلقة) و(المعرفة بها كذلك) مطلقة، في موضع آخر[3]، وأوضحنا أن النسبية إذا أريد بها التشكيكية، أو تغير النسبة بتغير المنسوب إليه، فإنها لا تنفع (الهرمينوطيقيين) بوجه من الوجوه، وفصلنا الأمر على حسب أكثر من عشرة من المعاني التي ذكرت للنسبية.

والحاصل: أنه لا ارتباط لذلك وشبهه، بكون (المعرفة نسبية) بالمعنى الثالث، والرابع، وكذلك المعاني الآتية، وهي الخامس، والسادس، والثامن، والتاسع، والحادي عشر، والثاني عشر بل وحتى الثالث عشر (كما أوضحناه هنالك) أو حتى سائر المعاني فتدبر جيداً، وعلى سبيل المثال نقول: إن (المعرفة بقوانين الزمن والحركة، هذه) إن (طابقت) الواقع الخارجي، كانت حقاً، وإلا كانت باطلاً وخطأ، فالمقياس (التطابق) بقول مطلق، ولا تأثير لتغير الزمان والمكان والظروف في شمولية (معيارية) «التطابق».

ثم إن كثيراً من قوانين الحركة، يعرفها العلماء بالجزم والقطع، ولا يوجد لديهم أدنى تشكيك فيها أبداً، كما أن الألفاظ الحاملة لتلك المعاني هي الأخرى دقيقة، بل دقيقة جداً، ولذا يدرسها العلماء بكل دقة، وعليها يبنون تجاربهم اللاحقة أو يكوّنون التراكم المعرفي، وقد أوضحنا ذلك وغيره

---

(١) ومثّل لذلك براكبٍ سفينة فضائية تسير دون سرعة النور بنسبة محددة، فإن (زمنه) بالقياس للباقي على الأرض مختلف جداً ومتغير بتتابع السنين.

(٢) وعن نسبةٍ متغيرة مع قياسها لأمور متغيرة، وقد فصلنا الجواب عنه في فصل آخر.

(٣) تحت عنوان: (نسبية الحركة والزمان).

فلا نعيد.

٥- لا معيار موضوعي لتمييز الحق من الباطل

المعنى الخامس من معاني النسبية: أن يراد أنه حيث لا يوجد معيار موضوعي، لتمييز الحق من الباطل، فإنه لا محيص لنا عن القول بأن كل (الأفهام) و(المعارف) على تعاكسها وتناقضها هي (حق) وهي (صواب).[١]

المعيار الموضوعي للتمييز بين الحق والباطل

ويمكن أن تناقش هذه المدرسة من مدارس النظرية النسبية، بالآتي:

أ ـ إنه خلط بين (عالم الثبوت) و(عالم الإثبات)، فهو كقولك: حيث لا (معيار موضوعي) لتمييز العادل من الظالم، أو الطويل من القصير، أو الحلو من الحامض، أو الليل من النهار، أو العلم من الجهل؛ فالكل إذن (عدول) و(علماء)!! وكل شيء إذن (طويل) و(حلو) أو (نهار)!!

وبعبارة أخرى: (الحقُ حقٌ ثبوتاً) و(الحقيقة هي هي، وعلى ما هي عليه، في الواقع ونفس الأمر) وهذا مما لا يتبدل أو يتغير في عالم (الوجود العيني) ولو فرض أننا فقدنا (التمييز) و(معاييره) في عالم (الوجود الذهني).

ب ـ إنه لا يعقل[٢] أن لا يوجد معيار موضوعي للتمييز بين الحق والباطل؛ فإن الكون كله قد بُنيَ على وجود حقائق من جهة ووجود معايير موضوعية إلى جوارها من جهة أخرى، فكيف يفتقد خصوص (الحق والباطل) أو الصدق والكذب (المعيار الموضوعي)؟ وهذا ما يشهد به منهج (البرهان

(١) والصيغة الأكثر تواضعاً لهذه النظرية هي: (حيث لا يوجد معيار... لذا فإننا لا نعرف الحق والباطل من المعارف والعلوم والمعتقدات) وستتكفل الأجوبة: ب، ج، د، و، بتفنيد ذلك، كما توجد أجوبة أخرى في مطاوي الكتاب.

(٢) لا بالنظر لحكمة الباري جل وعلا، فقط، حتى يعترض بأن هذا ينفع المؤمنين بوجوده وحكمته، فقط، بل بالنظر للاستقراء المعلل والبرهان الاستنباطي وغيرهما كما في المتن، أيضاً.

الفرضي) و(البرهان الاستنباطي) و(الاستقراء المعلل) حيث يشهد التتبع، بوجود (الموازين لكل شيء) وكلما ازددنا تتبعاً ودقة وعمقاً، ازددنا أدلة وشواهد وازددنا اقتناعاً، ومن ذلك:

(الميزان) للأجرام والأثقال، فإنه هو المقياس الموضوعي، على اختلاف أصنافه: بين ما يوزن به (الذهب) فيحدد لك حتى وزن المثاقيل والغرامات، أو ما توزن به الفواكه والأطعمة، فيعطيك الوزن بالأرطال والكيلوات، أو ما توزن به الأحجار الكبيرة، فتحدد لك الوزن بالأطنان وهكذا... وعلى اختلاف أشكاله من ذي الكفتين والقبان إلى سائر أنواعه.

(الميزان) للمواقيت والارتفاعات والجغرافيا، وذلك كالاسطرلاب، والبروج، والشمس والأرض، بحركتها وظلالها وغير ذلك، والنجوم.

(الميزان) للدوائر والقسي، وذلك كـ(الفرجار) وغيره.

(الميزان) للأعمدة، كـ(الشاقول).

(الميزان) للخطوط، كـ(المسطرة).

(الميزان) للشعر، كـ(العروض).

(الميزان) للفكر، كـ(المنطق).[1]

وهكذا مما لا يعد ويحصى، من الموازين:

فـ(الميزان) لقياس ذبذبات الصوت هو مقياس (ريختر).

ولأمواج النور هو (الفوتون).

وكذا الموازين والمقاييس الموجودة أو التي توضع لتحديد حجم الكتلة، أو درجة الضغط والحرارة، أو مختلف أنواع المادة والطاقة.

ومنها: (موازين يوم القيامة) و﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾[2] ومن

(١) استفدنا في الإشارة لهذه الموازين من مقدمة التفسير القيم «الصافي»: ج١، ص٢٧، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٢٩ هـ.

(٢) سورة الأنبياء: ٤٧.

أظهرها: «السلام عليك يا ميزان الأعمال»[1]، مخاطباً أمير المؤمنين عليه سلام الله وملائكته والمرسلين، فإنه ميزان الأعمال وميزان الكفر والنفاق والإيمان كما صرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله.

ج ـ أن (المعيار الموضوعي) موجود ـ وهو الذي عبرنا عنه بـ(المرجعيات المعرفية)[2] وذلك مثل:

١: (الوحي) والأنبياء والرسل والأوصياء.

٢: و(العقل) في دائرة المستقلات العقلية وما أكثرها.[3]

٣: و(الفطرة) و(الوجدان).

٤: وأيضاً (بناء العقلاء بما هم عقلاء)

٥: والإلهام، وهو ما نجده في الإنسان احياناً وفي الحيوان كثيراً، كما قال تعالى ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ﴾.[4]

د- كما توجد مجموعة من (المعايير المنهجية) لتمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب، ومنها:

(التناول الرياضي) للنتائج التي توصلنا لنا، و(الملاحظة) و(التطبيق) و(التجربة) وغيرها مما هو مذكور في (المنطق) في أبواب (الإستقراء) و(القياس) و(التمثيل) وفي علم (المناهج) تحت عناوين مثل (المنهج الاستنباطي) و(المنهج الاستقرائي) و(المنهج الفرضي) ولواحقها.

---

(١) بحار الأنوار: ج٩٧ باب زياراته صلوات الله عليه المطلقة التي لا تختص بوقت من الأوقات، ص٢٨٧ ح١.

(٢) وقد تحدثنا عنها في موضع آخر فليلاحظ.

(٣) وقد أشرنا للعشرات منها في كتاب: «الأوامر المولوية والإرشادية».

(٤) سورة النحل: ٦٨ـ ٦٩.

هـ ـ أن افتقاد المعيار ـ ثبوتاً أو إثباتاً ـ لا ينتج إلا الشك والجهل، ولا يعقل أن ينتج (الصواب) و(الحق) أو (الإصابة) و(الصحة) لا بقول مطلق ولا بقول نسبي، ولا يعقل أن يكون (الجهل) مقياس الصواب و(معيار) الإصابة، أو طريق الصحة، ولا يمكن أن يكون (العدم) علة (الوجود)، أو مرآة له وكاشفاً عنه، أو طريقاً إليه.

و ـ ثم إنه لو فرض أن القائل بنظرية النسبية بهذا المعنى (أنه لا يوجد معيار موضوعي..) يعاني من افتقاد (المعيار الموضوعي) للتمييز، لكنه لا يصح أن يعمم أحكامه على الآخرين، الذين يجدون أنهم يمتلكون (المعيار الموضوعي).[٥]

وبعبارة أخرى:

لهذا القائل أن يتكلم عن نفسه، وليس له أن يحكم على الآخرين خاصة الأنبياء والأوصياء والأولياء... وهل يصح أن يقول من يفتقد (الخبرة) مثلاً، أو (المال) أنه لا يوجد لي وللآخرين طريق لشراء دار أو أرض، أو لا طريق لي وللآخرين لإكتشاف مجاهيل الغابة أو الصحراء! إن له أن يحكم على نفسه، أما الحكم على الآخرين، فلا.[٦]

٦– اللغة، هي لغة نسبية

المعنى السادس من معاني النسبية: أن يراد إن (اللغة) الحاملة للمعاني، والمحتضنة لها، والمختزنة لها، هي (لغة نسبية)، أي غير قادرة على إراءة الحقيقة كما هي، وهي لا تصلح مرآة حاكية ـ حكاية دقيقة حقيقية عن

(٥) وإن صدق ذلك التعميم على البعض ممن يدعي أنه يمتلك المعيار الموضوعي، فإنه ليس كل مدّعٍ بصادق.

(٦) وقد فصلنا هذه الإجابة في موضعين آخرين من الكتاب، حيث تطرقنا إلى (الرسل والأوصياء والأولياء).

الواقع ـ!

أو يقال: اللغة هي مزيج، من الحكاية ومن التأثّر؛ فهي مرآة للواقع، لكنها في الوقت ذاته، مرآة لمن يستخدمها (مؤلفاً أو قارئاً)، أي أنها مرآة تنعكس فيها خصوصيات من يفكر بها، أو ينطق، أو يقرأ أو يكتب، فهي مرآة مزدوجة إذن.

وبعبارة أخرى: (اللغة) هي المختزنة للمعاني والحقائق، وهي عاجزة عن أن تعكس الحقائق، كما هي، بل لا تعكس إلا صورة مشوَّهة، أو ناقصة عن الحقيقة، أو في أفضل الفروض: صورة قريبة منها، وبعبارة أخرى: اللغة (وسيط) غير أمين في نقل الأفكار، كما أنه ليس بأمين في المرآتية للواقع.

(اللغة) قادرة وليست قاصرة

وهناك حزمة من الاعتراضات ترد على هذا المعنى:

أ ـ إن كان الكلام في (الإمكان الذاتي) فلا ريب أنه:

١: من الممكن عقلاً وجود (معيار موضوعي) للتمييز بين الحق والباطل والصحيح من الخطأ كما سبق.

٢: كما يمكن عقلاً وجود (دالٍّ) يكشف بكل دقة عن المدلول وعن الواقع الخارجي، أو عن ما يدور في الذهن، فإنه ليس ذلك بـ(محال ذاتاً).

ب ـ وإن كان الكلام في (الإمكان الوقوعي) فكذلك؛ إذ (لا يستلزم) ذلك محالاً.

ج ـ وإن كان الكلام في (القدرة) فلا شك في أن (القادر) على خلق عالم التكوين المدهش، قادر على أن يخلق (عالم التدوين) بحيث يكون مرآة صافية عاكسة (لعالم التكوين)[1]، كما هو هو.

---

(١) ولما يدور بالأذهان.

وليس بمهم في هذا المبحث تحقيق الحال في واضع اللغة وأنه الله تعالى، أم شخص واحد مثل يعرب بن قحطان، أو مجموعة من الحكماء على امتداد الزمن، كما لا يهم الآن تحقيق علاقة اللفظ بالمعنى وأنها ذاتية أم غيرها، إذ يكفينا في هذه المرحلة الإذعان بقدرة الله تعالى من غير فرق بين كلتا صورتي:

أن يخلق الله تلك الكلمات أو اللغة ثم يقذفها في أذهان عباده، بالإلهام أو غيره، أو أن (يمنح) الناس، القدرة على ابتكار تلك الكلمات، وخلقها[١]، قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٢] فإن كل خالق، فإنه مستمد قدرته وعلمه وغيرهما، من الله تعالى.

د ـ بل إن العقل البشري ـ بإذن الله تعالى ـ قادر على ذلك ـ في الجملة، ألا ترى أن الإنسان (يضع) لمخترعاته، أسماء ومصطلحات، تعكس المسميات بصوابية وصحة ودقة، وتكشف عنها دون ريب، وذلك مثل أسامي (الطائرة، أو السيارة، أو المجمّدة، أو المدفأة، أو الكمبيوتر أو التراكتور) وكذلك يضع لأفكاره ونظرياته ومكتشفاته العلمية أسماء مثل (الاستجابة الشرطية) أو (المادية الجدلية) أو (المعقول الثاني المنطقي) أو (الأصل المثبت) أو (الموجهات المركبة) أو (الحال والتمييز) أو (النيوليبرالية) أو غير ذلك. وأن الذي يستخدم هذه الأسماء، في المحاورات العلمية والعرفية، لو استخدمها في غير الموضوع له، كان مخطئاً.

نعم، غاية الأمر أن يقال: إن هذه الأسماء وجود لفظي إجمالي[٣] لتلك المسميات، ولا تحكي عن دقائقها وخصائصها حكاية تفصيلية، وهذا

---

(١) نعم لو وصلنا إلى أن علاقة الألفاظ بالمعاني هي ذاتية فإن ذلك سيكون أقوى في تأكيد ما نقصده، من كون اللغة وسيطاً أميناً وصلاحيتها لتكون مرآة دقيقة عاكسة للواقع ولما يدور بالذهن.

(٢) سورة المؤمنون: ١٤، ولعل من وجوه الأحسنية أن كل خالق فإن قدرته مستمدة من قدرة الله تعالى، أما القادر بالذات، فهو الله الكبير المتعال، وحده؛ ولا شك أن العالم بالذات والقادر بالذات أحسن من العالم بالغير وبالعرض أو القادر كذلك، فتأمل.

(٣) أو إن شئت فقل (مضغوط).

صحيح، لكن أين هو من كون اللغة تعكس الحقائق مشوّهة أو حتى ناقصة (أي تعكس جانباً دون آخر)؟ نعم إنها لا تعكس التفاصيل، وهذا غير معادلة الصواب والخطأ، ومعادلة أن (النسبية) تعني صحة كل الآراء المتناقضة التي تتجسد في الكلمات والمصطلحات، أو صحتها في زمن دون آخر.

بل نقول: إن (التفاصيل) أيضاً يمكن للغة أن تعكسها؛ إذ أننا لا نقول إن الكلمة الواحدة هي التي تعطيك المعرفة التفصيلة بل نقول: إن (الكلمات) قد تعطي معرفة إجمالية، أي معرفة مضغوطة، وقد تعطي ولو بانضمام كلمات أخرى إليها، معرفة تفصيلية، فـ(المخ) مثلاً، وجود إجمالي في عالم الإثبات، لذلك الجزء الكائن في (الجمجمة) من رأس الإنسان، ثم توجد كلمات أخرى تنزل للتفاصيل كـ(المخيخ) و(الفص الأمامي). ثم تفاصيل أخرى تعكسها كلمات أكثر دقة وتفصيلاً، مثل (العَصَبونات) و(النواقل العصبية) وغيرها، وكذلك الحال في (الاستجابة الشرطية) أو (الأصل المثبت) أو غيرها.

هـ- كما أن أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه؛ إذ لا ريب في وجود ألفاظ كثيرة تعكس الحقيقة كما هي، وذلك في (المعقولات الأولى) و(المعقولات الثانية المنطقية) و(المعقولات الثانية الفلسفية)، بل قد يقال: إن كل الألفاظ الحقيقة هي كذلك، نعم (المجازات) ليست كذلك، فتأمل.

و- ومع التشكيك في التعميم، نقول إنه قد نلتزم بوجود ألفاظ، أو (رموز وعلامات) تعكس (بطون) الحقائق، وشتى أبعادها، بحيث تتجلى الحقيقة، بتمام شؤونها وخصائصها، في (عالم الألفاظ) وليس للمنكر أن ينكر لمجرد أنه لا يعرف ولم يلحظ وجود هكذا كلمات؛ إذ:

أولاً: إن القاعدة تقول: (كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان، حتى يذودك عنه قائم البرهان) - كما أشار إليها أبو علي بن سينا وغيره -.

ثانياً: إن البرهان قائم على وجود هكذا ألفاظ أو رموز، عند المؤمن بالله وغيره، أما عند المسلم فالأمر واضح سهل؛ فإن القرآن الكريم هو كما وصفه تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[1]، وأما المعصومون سلام الله عليهم فـ«أوتينا الحكمة وفصل الخطاب»[2] و: «فإن لكلامنا حقيقة وعليه نوراً».[3] ولكن كيف يمكن تصوير ذلك؟ هذا ما أشرنا إليه في «مباحث الأصول ـ القطع» وذكرنا له وجوهاً عديدة.[4]

وأما عند غير المسلم وغير الملتزم بأي دين ومذهب، فإنه يكفيه (نُظُم الترميز) ونظام (الصفر وواحد) المبني عليه (الحاسوب)، حيث يختزن هذان الرمزان، مليارات بل ترليونات الألفاظ في الشبكة العنكبوتية وغير ذلك، وليس هذا موضع بحث ذلك فلنتركه لمظانه[5] هذا.

وقد أكملنا جوانب من البحث عن اللغة في فصل آخر، فليراجع.

٧- (المعرفة) هي النافعة فقط

---

(١) سورة الأنعام: ٥٩.

(٢) انظر: وسائل الشيعة: ج٢٧ باب وجوب الرجوع في جميع الاحكام إلى المعصومين (عليهم السلام)، ص٧١، ح٣٣٢٣١.

(٣) قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم، وأخذت كتبهم وعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله، وقال: «إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنا إن تحدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنا عن الله وعن رسوله، نحدث ولا نقول قال فلان وفلان فيتناقض كلامنا، إن كلام آخرنا مثل كلام أولنا، وكلام أولنا مصداق لكلام آخرنا، فإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه وقولوا أنت أعلم وما جئت به، فإن لكلامنا حقيقة وعليه نوراً، فما لا حقيقة له ولا عليه نور فذلك قول الشيطان». (الحدائق الناظرة: ج١، ص٩).

(٤) وقد زادت على سبعة وجوه.

(٥) وقد أشرنا لذلك في مبحث آخر من الكتاب فليلاحظ.

المعنى السابع من معاني النسبية : أن يراد حسب تفسير البعض لـ : (النسبية المعرفية)[١] بأن (معارفنا هي كناية عن بناءات نافعة ، أكثر منها حقيقية).[٢]

فـ(المعرفة النافعة) هي (المعرفة)، أما غيرها ، فلا. وهنا يبدأ نطاق بحث آخر: هو ما هي حدود النفع؟ وما هو مقياسه؟ والظاهر أن المنفعة العقلية الناتجة عن الحصول على العلم في قبال الجهل ، بما هو علم ، لا تعد عندهم أمراً نافعاً ، بل يحصرون المنفعة في الحدود المادية الضيقة.

وقد تضمنت بحوث هذا الكتاب ـ السابقة واللاحقة ـ العديد من الأجوبة على هذا الرأي والآراء الثلاثة اللاحقة ، فلا حاجة للتكرار والإعادة.

٨- لا وجود لمقولات عالمية

المعنى الثامن من معاني النسبية : فسرها آخرون بـ(لا وجود لمقولات عقلية عالمية) فلا قاسم مشترك بين مختلف الثقافات ، في مقولات اللغة والفكر.[٣]

وعلى هذا فكل (معرفة) فهي خاصة بأمة أو حضارة دون أخرى ، وقد أجبنا عن هذا التفسير للنسبية في مطاوي الكتاب فليلاحظ.

٩- لا وجود لحقيقة مطلقة

المعنى التاسع من معاني النسبية: وفسرها بعضهم بـ(لا وجود لحقيقة مطلقة) فإن (معارفنا وقيمنا هي نتيجة وجهة نظرنا الخاصة فقط).[٤]

فالمعرفة وكذلك القيم الأخلاقية ـ على هذا ـ مسبب ، وليست سبباً ،

(١) في قبال (النسبية الأخلاقية) و(النسبية الجمالية).

(٢) ذهب إلى ذلك (ريتشارد رورتي) مثلاً.

(٣) حسب ما ارتآه (ادوارد سابير).

(٤) وذلك حسب رأي (بروتاغوراس)، والظاهر أن هذا المعنى يتطابق أو يلتقي مع بعض المعاني الأخرى ، فلا حاجة للإجابة المستقلة عنه.

وهي لاحقة[1] وليست سابقة.

والحاصل أنه يرى: إنه ليس لأننا علمنا أن الحق كذا، تكونت وجهة نظرنا تجاهه، بل لأن وجهة نظرنا كانت تجاه هذا الأمر أنه حق، لذا عرفنا وعلمنا أنه حق!

وقد اجبنا عن هذا المعنى بوجوه عديدة فيما سبق ، كما ستأتي اجوبة اخرى، فلا حاجة للاطالة.

١٠- الإدراك إضافي

المعنى العاشر من معاني النسبية: وقال البعض: (إن معرفتنا لا تتناول إلا ظواهر الوجود[2]، ولا تحيط إلا بالنسب بين الأشياء... وأن العقل لا يدرك الجوهر إلا منسوباً للعرض وبالعكس فكل إدراك هو إذن مشروط ونسبي)[3]، وهذا في شقه الأول، فرع من القول الأول.

ثم إن قوله (ولا تحيط..) قد يعتبره البعض عطفاً تفسيرياً، وقد يعتبره عطفاً للخاص على العام.

١١- كل المعارف ظنية

المعنى الحادي عشر من معاني النسبية: ان (نسبية المعرفة) يقصد بها أنها لا تورث القطع أو العلم، بل كلها ظنية.

بمعنى انه لا توجد حتى معلومة واحدة قطعية، سواء في عالم المادة أم في عالم المجردات، عالم الغيب أم الشهود، عالم الظاهر أم عالم الباطن، سواء منها ما أدركته الحواس أم القوة المتعقلة أم القوة المتخيلة، أم القوة المتوهمة، وسواء منها ما حصل بالتجربة، أم التعلم والدراسة، أم الحدس والإلهام أم

(١) أي لاحقة على وجهة نظرنا وطريقة تفكيرنا، وليس المراد: لاحقة على الواقع والحقيقة.

(٢) يشترك هذا الشق مع المعنى الرابع عشر ومع المعنى الأول.

(٣) وذلك حسب (هاملتون).

الكشف والشهود.[1]

والحاصل: إن كل علم فهو مظنون به في أحسن الفروض، إن لم يكن مشكوكاً فيه، وأن كافة أسباب حصول العلوم والمعارف للإنسان، لا تفيد إلا ظناً.

وقد استنتج بعضهم من ذلك: إنه ليس لأي شخص، من أي دينٍ ومذهب كان، أن يحتكر الحقيقة لنفسه، وأن يقول: غيري على باطل قطعاً، حتى في البديهيات لا يحق له ذلك، بل قصارى ما له أن يقوله هو: إنني على حق، كما أظن، وغيري مخطئ، لكنني أحتمل أنه على صوابٍ.

كما استنتج البعض أيضاً هي: لكل شخص عقلاً الحق في الانتقال من دائرة معرفية إلى دائرة أخرى، فله أن يترك (ظنونه النوعية) وينتقل إلى (المحتملات المعرفية في الدوائر الأخرى) بدعوى أن (الظن) ليس كـ(العلم)، فلا يصلح حاجزاً ولا مانعاً ـ عقلياً وعقلائياً ـ من (الانتقال) فيبقى كل شخص حراً في إهمال معارفه الظنية والتحول إلى المحتملات الوهمية، لمجرد التشهي أو رغبة في التنويع أو لغير ذلك.

وعلى ضوء ذلك قد يستنتج البعض: أن وجود الله أو عدله ظني! بل أصل أننا موجودون، ظني؛ إذ لعلنا (نتوهم) وجودنا! بل إن أصل تقسيم (المعلومات) إلى حق وباطل، ظني أيضاً! إذن فيحق لي أن أنكر ذلك كله!!! وهذه ـ كما ترى ـ درجات مختلفة من السفسطة، ولعله قال بكل منها بعض السوفسطائية.

نقد النسبية بمعنى ظنية العلوم والمعارف

إن النسبية بهذا المعنى تواجه الإشكالات التالية:

---

(١) وقد يفصل بعضهم بين عدد من تلك العوالم، كالقول بعدم وجود (علم) بعالم الباطن أو عالم المجردات، وتحققه في عالم المادة أو الظاهر، وتعد غالب الأجوبة الآتية، مشتركة.

١: بعض العلوم قطعية

إن بعض العلوم قطعية، لا ريب فيها، وذلك كعلم الحساب وعلم الهندسة، وككثير من أسس قواعد علوم كالمنطق، والفيزياء، والكيمياء، والفلك والجغرافيا، والجيولوجيا، وشبهها.

٢: مسائل قطعية في علوم شتى

إن كثيراً من الحقائق والمعلومات والمعارف المبثوثة في العديد من العلوم، هي أيضاً بدورها قطعية، وهي التي يعبر عنها علماء الكلام والأصول بـ(المستقلات العقلية) ومنها:

- العدل حسن ـ علم الكلام والأخلاق.
- الظلم قبيح ـ علم الكلام والأخلاق.
- مقدمة الواجب واجبة عقلاً ولا أقل من (اللابدية) ـ علم الأصول.
- كلما طابق المأتي به المأمور به، كان صحيحاً مجزئاً ـ علم الأصول.
- التعاون على البر والتقوى والعدل والإحسان، حسن ـ علم الفقه والتفسير.
- الإعانة على الإثم والظلم والعدوان، قبيح ـ علم الفقه والتفسير.
- لا يصح من الحكيم الأمر بالنقيضين بما هما نقيضان ـ علم الكلام والأصول.
- الإتيان بالفعل بداعي امتثال أمر المولى، إطاعة، سواء قلنا بأن مطلق مطابقة المأتي به للمأمور به، إطاعة، أم خصوص ما كان عن استناد ـ علم الأصول.
- كلما كثر الطلب وقل العرض، مع ثبات سائر العوامل، ارتفعت القيمة ـ علم الاقتصاد.
- قانون (المنعكس الشرطي) ـ علم النفس.

• الحضارات، كالأفراد، لها طفولة وشباب وشيخوخة وصحة ومرض ـ علم الاجتماع.
• لكل شيء نقاط قوة ونقاط ضعف وفرص ومخاطر ـ علم الإدارة.
• تمركز القدرة مقتضٍ[1] للطغيان ـ علم السياسة.
• وهكذا وهلم جراً.

وقد أشرنا في كتاب «الأوامر المولوية والإرشادية» إلى العشرات من المستقلات العقلية.

٣: بطلان اللازم أو الملازمة

إن الانتقال من (ظنية) غالب العلوم، أو غالب مسائلها، والاستنتاج تبعاً لذلك (إذن فوجود الله ظني، أو أصل وجودنا ظني) واضح البطلان.

وبعبارة أخرى أدق: إن بداهة بطلان التالي، ينتج بطلان المقدم في القياس التالي (كلما كانت علومنا كلها ظنية، كان إذعاننا بوجودنا أيضاً ظنياً) نقول (لكن التالي باطل، فالمقدم مثله). وإن كان المقدم في القياس هو (حيث إن أكثر علومنا ظنية، فإن إذعاننا بوجود الله أيضاً أو بوجودنا، ظني أيضاً) منعنا الملازمة.

٤: (مفاتيح العلوم) قطعية

إن (مفاتيح العلوم) بدورها قطعية ومفاتيح العلوم هي المسماة بالضروريات واليقينيات، وهي تلك التي أسهب علماء المنطق، في الحديث عنها، وهي تنقسم إلى ما يكون الحاكم[2] فيها هو العقل، أو الحس، أو المركب منهما[3]، بناء على إنحصارِ المدرِك في العقل والحس، وهي:

(١) لاحظ التعبير بـ(مقتضي) وليس بـ(علة).

(٢) التعبير بـ(الحاكم) لأننا نرى (حكومة) العقل، لا إدراكه فحسب.

(٣) أو الفطرة والعقل.

أ: الأوليات

(الأوليات)، وهي تلك القضايا التي يصدق بها العقل لذاتها، أي لا لسببٍ خارجٍ عن ذاتها، وذلك إما بأن يكون تصور الموضوع وحده تصوراً كاملاً، كافياً لتصديق العقل بثبوت المحمول لهذا الموضوع، وذلك كـ(اجتماع النقيضين) فإن تصوره بحدِّه كافٍ للحكم عليه بالاستحالة.

أو بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس إلى النسبة بينهما، كافياً للجزم بصدق القضية وذلك كقولك (الكل أعظم من الجزء)، وكقولك (الممكن، لابد لوجوده من علة).

ب: الفطريات

(الفطريات) وهي كالأوليات، إلا أن العقل لا يصدق بها لذاتها، بل لابد لها من (وسط) سواء قلنا بأن هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، كما هو رأي البعض، أم قلنا بأنه أمر خفي غير ملحوظ للعالم، ولأنه خفي اعتبرت الفطريات غير كسبية.

وذلك كحكمك بأن مربع الثمانية ـ مثلاً ـ هو أربعة وستون، فإنه حكم بديهي، إلا أنه متوقف على وسط، وهو أن مربع كل عدد هو حاصل ضربه في نفسه. أو قولك الإثنين خمس العشرة، وهو حكم بديهي متوقف على وسط هو: العشرة عدد منقسم إلى خمسة أجزاء متساوية كل جزء منها إثنان، فالإثنان خمس العشرة، أو قولك (الترجّح بلا مرجح محال).

وهذان القسمان ينفرد العقل بالحكم بصدق القضية فيهما، من غير استعانة بالحس.

ج: المشاهدات والمحسوسات

الكثير من (المشاهدات) و(المحسوسات).

وذلك سواء المحسوس منها بالحواس الظاهرة من مبصرة وسامعة وشامة

وذائقة ولامسة، أم المحسوس منها بالحواس الباطنة كـ(الحس المشترك) و(قوة الخيال) وكـ(القوة المتوهمة) و(الحافظة) وأخيراً (القوة المتصرفة).

وهذا مع قطع النظر عن بعض نقاش لنا حول هذه القوى.

وهذا القسم، الحاكم فيه حسب بعض المناطقة، هو (الحس) وحده، لكن الحق إحتياجه إلى العقل أيضاً، ويظهر ذلك من جواب الإشكال الآتي.

خطأ الحواس

ولا يعترض على ذلك بـ(خطأ) القوة الباصرة مثلاً. إذ لنا أن نجيب بأن المدرَك بالحواس، بعد الاحتكام للعقل المجرد أو المصحوب بالفحص والتثبت، قطعي، وبعبارة أخرى: لا ريب في أن كثيراً من مدركات الحواس، صحيح قطعاً كـ: حرارة النار، ونور النهار، وغيرها.

كما لا ريب في خطأ بعض مدركاتها بعد الاحتكام للعقل، كإلتقاء الخطين المتوازيين على مرمى البصر، وكصغر حجم الأجسام البعيدة.

نعم تبقى أحكام قليلية مشكوكة، وليس الكلام فيها ولا تعد من مفاتيح العلوم أبداً.

د: المجربات

(المجربات) وهي التي يحكم بها العقل نتيجة تكرر الاحساس بها بإحدى الحواس لكن بقيد أن يستكشف من ذلك (العلة) فيكون من قبيل الاستقراء المعلل ـ وذلك إن لم نعلم بماهية السبب تفصيلاً، على رأي، وعلى رأي آخر: سواء علمنا بماهية السبب أم لم نعلم؛ إذ قد ذهب البعض[1] إلى أن الفارق بين المجربات وبين الحدسيات، هو العلم بماهية السبب في الحدسيات[2]، وعدم العلم به في المجربات، بل مجرد كشف أن هنالك علة ما، وهذا الرأي

(١) ومنهم المحقق العبقري نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات؛ إذ قال: (إن السبب في المجربات، معلوم السببية، غير معلوم الماهية؛ وفي الحدسيات معلوم بالوجهين).

(٢) سواء تكررت المشاهدة أو الاحساس أم لا.

هو الأقرب.

هـ: الحدسيات

(الحدسيات) وهي التي يحكم بها العقل نتيجة حدس قوي جداً بحيث لا يبقى معه للنفس مجال للتشكيك، (وذلك إثر مشاهدة أو إحساس غير متكرر على رأي يرى أن الفرق بين المجربات والحدسيات، هو تكرر المشاهدة وعدمه، أو فيما لو علمنا ماهية السبب، على رأي آخر، كما سبق).

وذلك كالحدس بكروية الأرض؛ لمشاهدة أن السفن، أول ما يبدو منها هو أعاليها، ثم كلما اقتربت لليابسة ظهرت الأجزاء السفلى شيئاً فشيئاً، وكالحدس بأن نور القمر ما هو إلا إنعكاس لنور الشمس. وكالحدس بالجاذبية من رؤية سقوط التفاحة وغيرها.

و: المتواترات

(المتواترات) وهي القضايا التي يقطع بها نتيجة أخبار جماعة كثيرة من الناس عن أمر حسي (لا حدسي)[1] بحيث يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، وبحيث يمتنع عادة خطؤهم في الإخبار، وذلك كعلمنا بوجود البلدان النائية، والأمم السالفة الماضية.

و(التواتر) المنطقي هذا، يشترط فيه إفادة العلم والقطع، فلا يكون متواتراً مهما تزايد عدد الناس الشهود، إلا بهذا القيد.

وهذه الأربعة الأخيرة[2]، الحاكم فيها مجموع الحس والعقل.

ويجب أن نضيف لهذه الستة التي ذكرها علماء المنطق، ما يكون المدرك

(١) التقييد بذلك يوضحه ما ذكره العلامة قدس سره في القواعد الجلية: (وأعلم أن شرط إفادة التواتر العلمَ، استناده إلى الحس، فإنه لو أخبر أهل العالم بإثبات الصانع وكونه عالماً، لما حصل لنا العلم به ـ أي من مجرد ذلك، وذلك لكون إثبات الصانع أمراً حدسياً ـ ولو أخبرونا عن وجود مكة لحصل لنا العلم).

(٢) أو الثلاثة، باستثناء الحدس، إذ لا يشترط فيه تدخل الحس.

لها أو الحاكم فيها (الروح) أو (النفس) وعليه يبتني الكشف والشهود الصادق[1]، وليس هذا مجال تفصيل ذلك.

٥: الظنون المعتبرة

من الصحيح أن بعض العلوم، في أغلب مسائلها، أو في العديد منها (ظنية)، وذلك كعلم (الطب) و(الفقه)، لكن هذه الظنون تعد من (الظنون المعتبرة)؛ فإن (العقلاء) قسموا الظنون إلى قسمين: ظن معتبر، وظن غير معتبر:

أما (الظن غير المعتبر) فكالظن الحاصل من أمثال الأحلام، والطَيِّرة والتشاؤم وطيران الغراب وجريان الميزاب، وكالاستقراء الناقص غير المعلَّل وغير المنهجي، وكظن الجاهل فيما يحتاج إلى علم أو خبروية.

وهذه الظنون لا ينبغي لعاقل أو متشرع أن يعوّل عليها أو يستند إليها. وأما مطابقتها أحياناً للواقع، فإنه لا يخرجها عن كونها، في المجموع، في دائرة (المرجوح) كما أن حصول (القطع) أحياناً، من بعضها، لبعض الناس، لا يسوّغ اعتبارها (علماً) أو (ظناً نوعياً).[2]

وأما (الظن المعتبر) فإن بناء العقلاء، والأديان كافة، قائم على (حجيتها) وضرورة الاعتماد عليها، بل يعدون من يتجنبها أو يهملها (سفيهاً)، وذلك مثل ظن الخبراء في مجال اختصاصهم، غير المعارض بمثله، بل على رأي: حتى المعارَض بمثله[3] للإلتزام بشمول أدلة الحجية للمتعارضين والرجوع عندها للمرجحات وإلا فالتخيير، كأصل أولي، وإن ذهب قوم إلى أن ذلك

(١) إلا أن تدرج في (المشاهدات) و(المحسوسات)، فتأمل.

(٢) وإن كان القطع لدى المشهور (أو العلم فقط لدينا)، في حد ذاته حجة، إلا أن الحجية ههنا صفة العلم لا الحلم والرؤيا.

(٣) راجع موسوعة الفقه: ج١، كتاب الاجتهاد والتقليد، كما فصلنا الحديث عن ذلك في كتاب «شورى الفقهاء - دراسة فقهية أصولية».

أصل ثانوي ؛ نظراً للروايات.

ومن الواضح أن الحياة بأكملها تبتني على (الظنون المعتبرة)، ولولاها للزم الهرج والمرج، والفوضى، واختلال النظام، وللزم من تركها، الوقوع في أضدادها، وهي الأوهام والخرافات.

وذلك مثل ظواهر كلام الناس بعضهم لبعض، من أفراد وشركات ومؤسسات وحكومات، أفهل يتقبل عاقل هذا المنطق القائل بأن كافة الاتفاقات الشفوية والكتبية بين الشركات والدول أو الأفراد والناس، وكل (العقود) من بيع وشراء وصلح وشركة وغيرها، و(الإيقاعات)، وكذلك كل ما يعلن عنه أو يبلغ عنه في الصحف والمجلات والإذاعة والتلفزيون ومن على منائر المساجد أو في الجامعات وغيرها ؛ هذه كلها ظواهر لا تورث إلا ظناً، فلا حجية لها، ولا يلزم إتباعها، ولا يحق محاسبة أو معاتبة أو حتى عقاب المخالف لها، مدعياً أنها مجرد ظواهر لا تفيد علماً ولا تروي غليلاً؟

ولا ريب أن هذه (الظنون) النوعية العقلائية (حجة) سواء فسرنا الحجة بـ(ما يحتج به المولى على عبده، أو العكس) أو فسرناها بـ(المنجز والمعذر)[1] أو فسرناها بـ(الأوسط في القياس)[2] أو فسرناها بـ(الطرق والامارات التي تقع أوساطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي)[3] أو فسرناها بـ(ما يلزم الحركة على طبقه وإتباعه، عقلاً) أو فسرناها بـ(الكاشف عن الواقع)[4] فإن الظن كاشف بقَدَرِه عن الواقع.

وبذلك كله يظهر بطلان الاستنتاجات الثلاثة الماضية التي نقلناها عن القائلين بظنية العلوم والمعارف ؛ إذ مادام (الظن معتبراً) لدى العقلاء والشارع

(١) كما ذهب إليه صاحب «الكفاية» قدس سره.

(٢) كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري قدس سره، في وجهٍ.

(٣) كما ذهب إليه الميرزا النائيني قدس سره.

(٤) فصلنا ذلك في كتاب «مباحث الأصول/ القطع» مخطوط و: «الحجة، معانيها ومصاديقها» مطبوع.

فارزة فإنه لا يجوز عقلاً الانتقال إلى دائرة معرفية أو مذهبية أخرى، مادام لم يعارضه ظن أقوى منه أو مساو، كما أن الظن مادام معتبراً وغير معارض بالأقوى أو المماثل، فله حينئذ عقلاً وشرعاً أن يرى أنه على حق وغيره على باطل، بل عليه أن يبني على ذلك، وأما وجودنا ووجود الله تعالى وعدله وأصل تقسيم المعلومات إلى الخاطئ والصحيح، فإنها كلها قطعية لا يرقى إليه الشك فلا ربط لها بالمقام أبداً، على أنه لم تكن هنالك قضية كلية من البدأ ليستند إلى عموميتها في إدراج مثل هذه القضايا تحت رايتها، بل لو كانت الكلية موجودة لكانت مثل هذه القضايا مستثناة قطعاً، فتدبر جيداً.

٦: برهان (الغاية) والاكتفاء بالظن

إن (الغاية) المتوخاة و(الهدف) المحدد والمرجو من كل علم، هو الذي يحدد مدى ضرورة أن تكون براهينه وحججه أو مؤدياته، (قطعية) أو (ظنية) وأيهما هو الوافي بالمراد والشافي للغليل والحجة للعباد وعلى العباد.

وبعبارة أخرى: إن ما هو (المتوقع) من العلوم، مختلف اختلافاً كبيراً؛ فإن المتوقع من (المنطق) أن يكون (قطعياً) لفرض أن المراد به أن يكون (ميزاناً) للفكر ومقياساً للعلوم.

أما (المتوقع) من علم (الفقه) فهو (المؤمِّن من العقاب والمعذِّر) و(الحجة) التي يحتج بها العبد على مولاه في باب الإطاعة، وذلك كله حاصل بالظنون النوعية، التي جرى بناء العقلاء عليها والتي أمضاها الشارع، من غير حاجة إلى حصول القطع.

ومع حصول هذا المؤمِّن لا يحق للعبد إهماله والانتقال إلى غيره، بل له أن يبني أنه على الحق، بل قال بعض الأصوليين: إنه (قاطع) حينئذ بأنه متمسك بأمر مولاه وإن كان المؤدَّى ظنياً، إذ (الطريق) قطعيّ المعذرية والحجية.

بل نقول: ما دام المولى قد اكتفى في باب الإطاعة بأمثال خبر الواحد

والظواهر وأشباهها، مما تفيد الظن لا القطع عادة، فلا حاجة للسعي وراء (القطع) وإن أمكن بل لعله طلبه، لغو ومضيعة للوقت، ثم إنه لو لم يمكن (القطع) فليس نقصاً ولا عيباً.

وتدل على ذلك أيضاً روايات إرجاع الأئمة الأطهار عليهم سلام الله أصحابهم إلى بعض الرواة، رغم انفتاح باب العلم لديهم، وإمكان رجوعه للإمام مباشرة، بل رغم أنه لعله لم يكن عسراً وحرجاً أيضاً، كل ذلك توسعة من الله تعالى على العباد وإمتناناً وجوداً وكرماً.

وهذا كله، مع انفتاح باب العلم والعلمي، أما لو قلنا بالإنسداد، بمقدماته المعروفة، وهي: إن ههنا تكاليف كثيرة، وأنه لا يعقل إهمالها، وقد انسد باب العلم والعلمي بها، وأن العمل بالاحتياط عسر وحرج، والعمل بالأصول في مواردها مستلزم للخروج عن الدين، والقرعة كذلك، وترجيح المرجوح ـ وهو الوهم ـ قبيح ـ، فلا محيص ـ بناء على ذلك ـ من القول بحجية مطلق الظن، وهذا يعني أن الشارع المقدس قد اكتفى من عبيده بـ(الظن) كمؤمِّن من العقاب ومعذِّر على فرض الخطأ، واعتبره منجزاً لتكاليفه على فرض الإصابة.

وليس ذلك خاصاً بالدين والشارع، بل إن كل العقلاء يدركون أن الغاية من العلوم مختلفة، وإن (طبيعة العلوم) مختلفة.

لا يقال: ذلك وإن صح في (الفقه) إلا أنه لا يصح في علم (الكلام) و(العقائد)؛ إذ أن الشارع لا يرضى فيها إلا بالقطع.

إذ يجاب:

أولاً: أصول المعارف العقدية، قطعية، ولم ينسد إليها باب العلم، وأما المنسد إليه باب العلم فهو بعض تفاصيلها الفرعية، كخصوصيات القبر والبرزخ والقيامة والجنة والنار، وكبعض صفات الرسل والأئمة عليهم صلوات الله وسلامه، إلا أن الشارع قد اكتفى فيها بالظنون المعتبرة، كأخبار

الثقات والظواهر.

ثانياً: إنه لو فرض عجز مكلف، لكونه في بقعة نائية من الأرض، أو لظروفه الخاصة، من أن يحصل على (العلم) في (العقائد) رغم جِّده وسعيه، فإنه معذور مادام لم يقصر في المقدمات، والشارع يكتفي منه بما أمكنه الوصول إليه من (الظنون النوعية) المعتبرة، وإلا فإنه سيكتفي منه بـ(الظن المطلق) وإن لم يمكنه فرضاً وبقي شاكاً متردداً، ولم يمكنه الاحتياط[1] فإنه ـ حسب المستفاد من الروايات ـ سيُعاد امتحانه يوم القيامة بعد أن تظهر له الحقائق وتتجلى أمامه المعارف.

وعلى أي تقدير، فإن (ظنه) لو أمكنه، (مؤمِّن) له من العقاب، كما أن (فحصه حتى اليأس) مؤمِّن له أيضاً حتى لو لم يفتح له حتى باب الظن المطلق.

صور فتح وغلق باب العلم

والناتج من ذلك كله، الحقائق التالية:

أ: باب (العلم) منفتح في شؤون العقائد، للكثيرين، وعدم انفتاحه فرضاً لشخص مهما بلغ من العلم، لا يسوغ له اطلاق الدعوى بأن علومنا كلها ظنية، نعم له أن يحكم على نفسه بذلك.

ب: وباب العلم وإن كان مغلقاً على البعض، إلا أن باب القطع[2] قد لا يكون منغلقاً عليه، وحجيته على المشهور ذاتية، وأما عندنا فحجية

(١) ويتصور الاحتياط في العقائد بأن يعقد قلبه على ما هو الحق منها اجمالاً، وأما مثل أن الله واحد أو ثلاثة، فلو فرض أن فطرته كانت مطموسة قصوراً، ولا طريق له فرضاً لتحصيل المعرفة، فإنه لا مجال للاحتياط لدوران الأمر بين المحذورين، إذ (الواحد) هو بشرط لا، وليس من دوران الأمر بين الأقل والأكثر ليحتاط بالأكثر.

(٢) (القطع) أعم من (المطابق للواقع) وهو العلم، ومن (غير المطابق له) وهو الجهل المركب.

العلم فقط هي الذاتية، إلا أنه على أية حالٍ، معذور لو لمٍ يكن مقصراً في المقدمات، وإن ارتضينا في (مباحث الأصول) أن (المعذر) هو (عدم الوصول) لا (القطع).

ج: باب العلمٍ والقطع وإن كانا منغلقين، إلا أن باب الظن المعتبر، منفتح[1] وهو (المؤمِّن) في نظر المولى.

د: لو كان باب (الظن المعتبر) أيضاً مغلقاً ـ وقيل به سواء على نحو الإطلاق أو في أبواب خاصة مما يعبر عنه بالإنسداد الكبير والصغير ـ فإن باب (الظن المطلق) مفتوح، فهو الحجةٍ ولا مناص له من إتباعِه، وإلا اتبع المرجوح وهو قسيمه، وذلك قبيح عقلاً، وغير مؤمِّن ولا معذِّر.

هـ: لو أغلقت أبواب العلم والقطع والظن النوعي والظن المطلق، ولم يكن أمامنا إلا (الشك) فإن المرجع هو (الأصول)، وأصل (الاشتغال) و(الاحتياط العقلي) هو المحكم في باب العقيدة كلما أمكن، وعلى أية حال، لا يبقى مجال للحيرة العملية، والحيرة النظرية، غير ضارة عندئذٍ؛ إذ يكون الأمر حينئذ كما قال الشاعر:

على المرًء أن يسعى بمقداره جهده وليس عليه أن يكون موفقاً، وعلى هذا فإنه ليس له أن ينتقل إلى خارج دائرة الاحتياط فيما لو كان مقدوراً، فمثلاً لو شك في وجود الله تعالى وفي المعاد والجزاء والعقاب والثواب فرضاً، ولم يحصل له علم ولا علمي ولا ظن مطلق فرضاً، ومع فرض أنه كان قاصراً[2]، فإن عليه أن (يحتاط نظرياً) بالاعتقاد بوجود الله وبالمعاد، وأن (يحتاط عملياً) بالإلتزام بكل أمر احتمل صدور، منه ـ خارج دائرة العسر

(١) إما ابتداءً كما في (الفقه)، وإما طولياً، كما في العقائد (أي باب الظن منفتح في طول انفتاح باب العلم، أي على فرض غلق باب العلم، فإنه متحقق فتصل النوبة إليه عندئذٍ).

(٢) إذ المقصر عليه تحصيل العلم ثم العلمي، وليس له الاكتفاء بالاحتياط.

والحرج الشديدين ـ وذلك لأن الله لو كان موجوداً والثواب والعقاب ثابتين، لكان هو الرابح، ولو لم يكن موجوداً ولا العقاب ولا الثواب ـ فرضاً إذ الفرض أنه شاك ـ لما أضره الايمان به والعمل بمحتمل أوامره شيئاً، ولو فرض ضرر فإنه أقل الضررين دون ريب، وهذا الجواب مقتبس من رواية شريفة عن الإمام الصادق عليه سلام الله إذ قال لذلك الملحد: «إن يكن الأمر كما تقول وليس كما تقول نجونا ونجوت، وإن يكن الأمر كما نقول وهو كما نقول نجونا وهلكتَ».[1]

٧: الكمال قد يكون في الضعف

إن (كمال) كل شيء بحسبه، فقد يكون كماله في قوته، كما قد يكون كما له في ضعفه، وقد يكون كماله في كونه يقينياً وقد يكون كماله في كونه ظنياً.

توضيح ذلك:

إن الحقائق من حيث نسبتها لكل من القوة والضعف، على أربعة أقسام:

١. فقد يكون الشيء، من مصاديق (ما قوته في قوته).

٢. وقد يكون من أفراد (ما قوته في ضعفه).

٣. وقد يكون من مفردات (ما ضعفه في ضعفه).

٤. وقد يكون من جزئيات (ما ضعفه في قوته).

القسم الأول: ما قوته في قوته

مثل (الحديد) و(الفولاذ) فإن قوته في صلابته، ومثل الرياضي والمهندس. ومن هذا القبيل (القطع والعلم) فيما من شأنه أن يقطع به ويعلم.

القسم الثاني: ما قوته في ضعفه

(١) الكافي الشريف: ج١، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، ص ٧٤، ح٢ في حديث طويل.

مثل (الماء) و(الغضروف) فإن قوته في مرونته، وكذلك (المرأة) و(الطفل)، فإن قوتها في كونها «ريحانةً وليست بقهرمانة»[1]، وقوة الطفل في رِقته وضعفه واعتماده على أبويه وبكائه.

ومن ذلك أيضاً (اللامركزية الإدارية) في التنظيمات أو الحكومات الاستشارية أو الديمقراطية؛ فإن قوة اللامركزية في ضعفها وهشاشتها. عكس (المركزية) ـ كما في الأحزاب الدكتاتورية والشيوعية ـ فإن ضعفها في قوتها.

ومن هذا القبيل (الظن) فيما من شأنه أن يُظن فيه، ومن ذلك (الظنٍ بالنجاح في الامتحان، أو المسابقات؛ لا القطع) فإن الظن يشكل حافزاً للمثابرة والجد وأخذ الحيطة بكثرة المطالعة والإعداد والاستعداد، أما (القطع) بالنجاح فإنه من أقوى المثبطات عن الجدية في الدراسة.

القسم الثالث: ما ضعفه في ضعفه

مثل (الوسواس) المبتلى بمرض الوسوسة. و(الشكاك) في كل شيء وأمر، دون أن يتخذ من (الشك) حافزاً وباعثاً للحركة والبحث والتنقيب.

وكذلك (الطفلٍ والمرأة والغضروف) و(الماء) من جهة أخرى؛ فإن لضعف (الطفل) مثلاً جهتين: جهة حسن وكمال، وجهة نقص وحاجة، فإن (ضعفه) من جهة هو (ضعفٌ) قد يجعله عرضة لسوء الاستغلال، والظلم، وحتى السرقة فالاستعباد، و(ضعفه) من جهة أخرى (قوة) لأن جماله ودلاله في ضعفه، ولأن ضعفه يستدعي العطف والحنوّ عليه.

وإذا أدرك المرء، كلتا جهتي الضعف والقوة، في الشيء الواحد، فإنه سيكون أكثر كمالاً ولا يغمط شيئاً، حقه، فلا يرفعه فوق مستواه ولا يخفضه عنه.

---

(١) الكافي الشريف: ج٥، باب اكرام الزوجة، ص٥١٠، ح٣.

ومن هذا القبيل: (الظن) فيما من شأنه أن يقطع فيه، كالظن في المسائل الرياضية والهندسية.

القسم الرابع: ما ضعفه في قوته

مثل (قطع القطّاع) ومن هو شديد الاعتداد بنفسه حتى العجب والغرور.

ومن هذا القبيل (القطع) فيما من شأنه أن يظن فيه.

وهذه الأقسام الأربعة، تعد بمجموعها من دلائل كمال الخلق وجمال الخلقة، ومن الأدلة على عظمة الخالق، وقدرته، وحكمته، وعطائه عطاء غير مجذوذ؛ إذ أعطى كل الماهيات المتطلبة بلسان حالها للوجود ما تطلب، بل نقول: إن (تكامل الحياة) مبني على ظنية كثير من العلوم أو ظنية كثير من مسائل تلك العلوم.

وما يهمنا في هذا المبحث التوقف عنده، هو الصورة الثانية فقط (ما قوته في ضعفه) إذ مادام ذلك كذلك فإن الانتقال أو السعي للانتقال من دائرة الضعف إلى دائرة القوة، بل حتى من دائرة الضعيف إلى دائرة الأضعف مرجوح، وذلك كأن يسعى لتحويل الغضروف صلباً بصلابة العظم أو اللا مركزية إلى المركزية، أو أن ينتقل من الظن بالنجاح إلى القطع به، بالتوسل بالعلوم الغريبة مثلاً على العكس من أن ينتقل من الظن بالنجاح إلى الوهم به أي إلى أن يحتمله احتمالاً ضعيفاً ـ عبر التلقين والتشكيك والوسوسة مثلاً ـ مما يبعث في روحه اليأس والاحباط، فيترك بذل الجهد فيما تبقى من الوقت، وإن كان ذلك ينتج في البعض، عكس ذلك، إذ يزداد إصراراً وعزيمةً وجِدية.

ومن ذلك ظهر بطلان الاستنتاج الثاني[1] وعلى هذا يقبح عقلاً الانتقال من دائرة الظنون النوعية أو الظن المطلق، على الإنسداد، إلى الموهومات والأحلام وأقوال وآراء غير المجتهد المتخصص ـ وما أكثر من يفعل ذلك ـ أو

(١) الذي ذكرناه في صدر المبحث (لكل شخص الحق عقلاً في الانتقال من دائرة معرفية...).

حتى أن يسعى لأن ينتقل من دائرة الظنون النوعية في مثل الفقه والأصول والرجال والطب وشبههما، إلى دائرة (القطع) عبر الطرق غير العقلائية، كالرمل والاسطرلاب وقراءة الكف والفنجان والقياس وغيرها، فلو فرض أنه لو سلك هذه السبل لحصل على القطع بالحكم الشرعي، فإنه يقبح لدى العقلاء سلوكها مادامت غير عقلائية، كما يقبح لدى الشرع ذلك ولذا ألزم الشارع باتباع الطرق العقلائية، وتجنب غيرها.[1]

كما ظهر خطأ الاستنتاج الثالث، لأن وجود الله وعدله، ووجودنا، ووجود ثنائية الحق والباطل والمائز بينهما هو من مصاديق (ما قوته في قوته) فإن قوة المعرفة في أمثال تلك القضايا، بأن تكون يقينية.

٨: ضوابط الظن وأحكامه

إن (الظن) له ضوابط وحدود وقواعد وأحكام، عقلائية وشرعية كما أن له (نتائج) خاصة أيضاً، كما أن (الشك) أيضاً كذلك، و(الوهم) أي الاحتمال المرجوح أيضاً كذلك.

وإن تجاوز تلك الضوابط والحدود، وإهمال القواعد والأحكام أو القفز إلى نتائج أخرى، يعد خطأً فادحاً وجهلاً فاضحاً.

وهذا يعني أن القول بـ(نسبية المعرفة) وتفسيرها بـ(ظنية المعرفة)، لا يعفينا من سلسلة من القواعد والأحكام والحدود والضوابط، كما أنه لا يعني: (أنه حيث كانت المعرفة ظنية، فلنا أن نستنتج من ذلك، صحة تجاوز تلك (المعرفة) والانتقال الفوضوي إلى غيرها، أو أن نستنتج عدم حجيتها، أو أن نستنتج حجيتها وحجية ما يضادها أيضاً).

---

(١) وإن كان لو سلك فقطع، كان قطعه حجة على المشهور، لكن لو كان قاصراً دون ما لو كان مقصراً وكان قطعه غير مصيب، وأما على ما ارتضيناه فإنه ليس بحجة بل عدم الوصول هو الحجة كما فصلنا في «مباحث الأصول ـ القطع».

توضيح ذلك:

أ: مناشئ الظن

إن (الظن) له (ضوابط) من حيث (مناشئه)، كما له (ضوابط) من حيث موارد (استعماله) ومحطات استخدامه. كما أنه له (أحكاماً)، كما أن هناك شروطاً لـ(الظان)، كما ان له نتائج خاصة لا يمكن تجاوزها، بحجة أن سببها (ظني)، فلا حاجز يمنعنا من إهماله والإنطلاق للتمسك بـ(الوهمي) الذي يقابله!

فمن ضوابطه من حيث (المنشأ): أن يكون متولداً من (الطرق والأسباب العقلائية) وهو المسمى بالظن النوعي، ولذا لا حجية، بنظر العقلاء، للظن الناشئ من قراءة الكف أو الفنجان، أو من قول غير الثقة، أو من الأحلام.

وهذا الظن ونظائره فقط هو الذي يصح القول فيه بأنه يجوز إهماله[1] (والانتقال إلى المحتملات المعرفية في الدوائر الأخرى) كما سبق في التفسير الحادي عشر للنسبية.

ب: من ضوابط موارد استخدامه

ومن ضوابطه من حيث (موارد استخدامه ومواد قضاياه): أن لا تكون مادة القضية مما يجب فيها حصول القطع، ولذا لا يصح الاعتماد على (الظن) في مسائل الهندسة والحساب، أو في صناعة السدود والأجهزة الحساسة، كأجهزة الملاحة والطيران وشبههما، وإن صح استخدامه في الخرائط التقريبية ـ لا العلمية ـ والرسوم الجمالية، أو في مثل صناعة الملابس أو الألعاب البسيطة أو غيرها، ولو في الجملة.

ج: من أحكامه

(١) الجواز هنا بالمعنى الأعم الشامل للوجوب.

ومن أحكامه: سقوطه عن (الحجية) إذا تضارب مع (الظن الأقوى)، كما لو تعارضت البينة مع بينة أخرى أرجح منهما بالعدد (كما لو كانت بينتان مقابل واحدة) أو العدالة أو بسائر المرجحات (على القول بالترجيح بذلك) وكذلك في خبر الواحد لو تعارض خبر الثقة مع خبر ثقة آخر أرجح منه بالمرجحات المنصوصة كـ«الحُكم ما حَكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما»[1] أو غير المنصوصة (على الرأيين).

ومن أحكامه: كون المطلق منه حجة في باب (الانسداد) لكنه يسقط عن الحجية لو انفتح الباب ولو انفتاحاً صغيراً وذلك كما لو تعارض قول الفاسق غير الثقة مع قول الثقة العادل، أو لو تعارضت الشهرة الضعيفة جداً والمشبوهة، من حيث مصدر تولدها، مع المتولدة من المصادر الموثوقة (بناء على حجية الشهرة الروائية أو الفتوائية).

كما أن من (أحكامه): لزوم إتباعه والحركة على طبقه فيما إذا كان من الظنون النوعية العقلائية.

ومن أحكامه العقلية: كونه منجزاً ومعذراً، كذلك.[2]

ومن أحكامه: حجيته في لوازمه وملزوماته...[3]

و(الشك) أيضاً، له أحكام وقواعد، فالشك في الامتثال، مجرى الاشتغال؛ والشك في الاشتغال[4]، مجرى البراءة؛ والشك في العنوان والمحصِّل، مجرى الاحتياط؛ وكذا الشك في أطراف العلم الاجمالي في الشبهات المحصورة[5] والشك في الحجية، موضوع عدم الحجية... وهكذا.

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، كتاب القضاء، ب٩ وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وكيفية العمل بها، ص١٠٦، ح٣٣٣٣٤.

(٢) أي مع كونه ظناً نوعياً عقلائياً.

(٣) في مقابل عدم حجية لوازم الأصول العملية إذا كان اللازم عقلياً أو عادياً.

(٤) أي الاشتغال بالتكليف.

(٥) مع أي قيد آخر قيل به، كـ(كون الأطراف مورد الابتلاء، وعدم كون الأطراف تدريجية الحدوث أو

د: من شروط الظان

ومن شروط (الظان): أن يكون من أهل الخبرة، فإن ظن غير أهل الخبرة فيما يحتاج إليها ليس بحجة.

ومن شروطه: أن لا يكون مقصراً في (المقدمات)؛ فإن المقصر في المقدمات[١] لو (ظن)، فلم يطابق الواقع، فعمل على طبق ظنه، لم يكن معذوراً.

ومن شروطه: أن لا يترك ولوج باب العلم، مع انفتاحه له، ليدخل عبر بوابة الظنون (كما في أصول الدين)، إلا فيما دل (النص) على ذلك (كما في الفقه، كالرجوع للراوي الثقة، رغم وجود الإمام (عليه سلام الله).

هـ: التخلي عن نتائج الظن

وأما من حيث (النتائج) فنقول:

ليس[٢] للعاقل أن يتخلى عن ظنونه العقلائية، إذا كانت جامعة للشرائط؛ بدعوى (احتمال) أن يكون الحق مع الخَصم وأن (رأيي صحيح يحتمل الخطأ) و(رأيك خطأ يحتمل الصحة).

وبعبارة أخرى: ذلك الاحتمال ملغىً في نظر العقل والعقلاء ومُنزل منزلة عدمه، فهو كاحتمالك أن تصطدم بسيارة لدى خروجك للشارع، فهل يا ترى من العقل والحكمة، أن يعتكف الناس كلهم في بيوتهم لأجل ذلك؟![٣]

زمانية).

(١) كما لو ظن أن الراوي أو المخبر (ثقة)، لكنه كان ظناً من غير تحقيق يقتضيه شأن مثله أو كان ظناً حاصلاً من مثل طيران الغراب وجريان الميزاب مثلاً.

(٢) لا يخفى أن هذا ـ كبعض آخر مما ذكر ـ يمكن إدراجه في أحكام الظن، وقد أفرد بالذكر لأهميته ولكونه هو بيت القصيد.

(٣) نعم الاحتمال في خصوص الشؤون الخطيرة منجز، لو كان عقلائياً.

نعم ... غاية ما يقال فيمن (يحتمل) مخالفة (ظنه النوعي) للواقع، إنه يستحسن له (الفحص) والبحث ودراسة أدلة الطرف الآخر، فإن وصل مرة أخرى إلى نفس (ظنونه وقناعاته السابقة) فإنه معذور، ولا حاجة لفحص وراء آخر، بل لعله قبيح مستهجن، إذ يلزم منه اختلال نظام الحياة، بلَ وتوقف مسيرة العلم والتقدم؛ لانشغال كل عالم (بتفحص) دائم وأبدي ومستمر لمجموعة من المسائل ـ ولنفرضها عشرة أو مائة ـ والتي لا تترك له مجالاً للتطور والتعلم والاستزادة من بحر المعارف والعلوم، نعم في النادر من المسائل (كالمسائل الخطيرة جداً أو الهامة جداً) قد يستحسن للبعض، من العلماء المتخصصين، لا للكل، إعادة الفحص مرة بعد أخرى... وهكذا... وبالحد الذي لا يجده العقلاء سفهائياً، وكذا لو استجد له ما احتمل معه احتمالاً عقلائياً، تغير اجتهاده لو أعاد البحث والدراسة والتأمل، وذلك ما لعله يدخل في باب آخر، مزاحِم لهذا الباب، وهو (منجزية الاحتمال العقلائي في الشؤون الخطيرة).

٩: الحل في منهجية الظنون، لا الإلغاء

من الواجب، تبعاً لذلك، سنّ قوانين، وإتباع منهجيات، واستخدام آليات، للسيطرة على نقاط الضعف في الظن، وللتعامل بالنحو الأفضل مع آثاره السلبية، ولا يصح التعلل بنقاط الضعف، لهدم الأصل، خاصة مع ملاحظة أن القسيم الآخر ـ أي الوهم ـ أشد ضعفاً ووهناً بما يركن معه إليه، إذ يعتبره العقلاء ملغىً غير حجة، فكيف يتخذ (الضعف النسبي) للظنون النوعية، ذريعة لهجرها والإعراض عنها، وللتشبث بـ(الوهم) الأشد وهناً وضعفاً؟!

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فإنه مع تلك القوانين والمنهجيات والآليات، يتحول الضعيف إلى قوي وما هو في ذاته ناقص، إلى ما هو

كامل[1]، بما قد حُفّ به، ويتحول ما هو مثل (الظن)، إلى ما هو بمنزلة (العلم)، وذلك بالبناء على تلك (الظنون) وسد ثغورها وترميم نواقصها، لا إهمالها وهجرها.

وبذلك يظهر أنه لا يصح التخلي عن (الظن المعتبر) والانتقال إلى دائرة معرفية، أخرى، تشهياً وعبثاً[2]، لا لوجود حجة أقوى وظن معتبر أقوى في الاتجاه الآخر، بل لمجرد أن (معتقَدي) أو (رأيي) ظني، ومعتقد الغير ورأيه محتمل ـ ولو احتمالاً ضعيفاً مرجوحاً ـ فَلِمَ لا أنتقل إليه؟

ومما يقرب ذلك إلى الذهن من عالم (التكوين) و(الطبيعة): أن (الغضروف) الضعيف بطبعه، لا يصح القول بعدم الحاجة إليه والإستغناء عنه، بل اللازم إحاطته بالحماية الكافية والحراسة الوافية، كما لا يصح رميه في (القمامة)، والاستعاضة عنه، ولو أحياناً تشهياً أو للتنويع، بالأضعف منه! وهل إهمال الظن والتشبث بالوهم إلا مثل ذلك؟

ومثاله من عالمٍ (المجتمع): إن الطفل الضعيف بطبعه، خاصة إذا كان فتاةً، لا يصح عقلاً القول بوأده في القبر، كما كانت تلك حجة العرب القساة الغلاظ، قبل البعثة النبوية الشريفة؛ إذ كانوا يرون في البنت نقطة ضعف كبرى وهي احتمال أن تُؤسر عندما تكبر، وتتحول إلى (أمة) للقبائل الأخرى، فكان الحل هدم الأصل! ووأد البنات في الحفيرة! بل لابد من إحاطته ـ أي الطفل ـ بوسائل القوة وعوامل المِنعة.

ومثاله في مجال (العلم): إهمال رأي (الطبيب) في التعرف على ماهية المرض، وفي وصفه لنوع العلاج، والالتجاء إلى رأي الرمَّال والعرّاف وأي جاهل آخر، بدعوى أن رأي الطبيب (ظن) ولا يصح للطبيب أن (يحتكر الحقيقة)! ولي الحق في الانتقال من سلطان الطبيب وحكومته، إلى حرية

---

(١) أو ما هو بمنزلته.

(٢) رغبة في التنويع، أو اثباتاً للذات وللتحررية!

الالتزام برأي أي جاهل أو محتال أو رمّال! أو بدعوى: إن رأي الطبيب صحيح يحتمل الخطأ، ورأي العرَّاف خطأ يحتمل الصحة، إذن فلِمَ لا أنتقل إليه؟!

كلا... وألف كلا... أن (الظنون العقلائية) يجب التمسك بها، مادام لا يوجد في مقابلها إلا الأوهام والخرافات..

نعم.. غاية الأمر: إن هذه (الظنون) ينبغي السعي لتقويتها، بضميمة محتفّات ؟؟ تنقلها إلى درجة العلم العادي، إن أمكن، اللهم إلا فيما دل الدليل الخاص، كرواية[١]، أو قام بناء للعقلاء على عدم الحاجة لذلك، أو قام على كونه مضراً، نظراً لتزاحمه مع الأهم، ولتثبيطه عن الاهتمام بسائر شؤون الحياة.

وذلك[٢] هو ما يفعله العقلاء؛ إذ يرجعون في المسائل الطبية العادية، إلى رأي أهل خبرة واحد، أما في الشؤون الطبية الخطيرة، فإنهم يستشيرون أكثر من طبيب أو يلجأونَ إلى تشكيل (شورى الأطباء).

وذلك هو من أدلة استظهارنا أن (الشهرة) حجة في حد ذاتها، سواء كانت روائية[٣]، أم فتوائية؛ لبناء العقلاء على الاعتماد عليها ويخرج فقط ما لو زاحمها ظن نوعي أقوى، فهي في ذلك كخبر الواحد؛ ولاستظهار شمول قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»[٤] وللشهرة الروائية والفتوائية، إما لعدم تخصيص المورد، للموصول (وهو ما) أو بدعوى إلغاء الخصوصية، فتأمل.

١٠: هل لأحد أن يحتكر الحقيقة؟

(١) سبق وجود روايات ترجع للثقات رغم وجود الإمام المعصوم عليه سلام الله بنفسه.

(٢) بكلا طرفيه.

(٣) بقسميها: شهرة الرواية في كتب الحديث، وشهرة الاستناد إلى رواية معينة.

(٤) غوالي اللئالي: ج٤، الجملة الثانية في الأحاديث، ح٢٢٩.

أما (احتكار الحقيقة) الذي رفعوه، فهو شعارٌ خادع؛ إذ قالوا (ليس لأي أحد، أن يدعي احتكار الحقيقة لنفسه...).

إذ نقول: ما المقصود بإحتكار الحقيقة المستهجن؟

١- هل المقصود إتهام علماء الكلام والفقهاء بأنهم قالوا: (إنه لا يحق لأحد البحث عن الحقيقة والتنقيب والفحص، ما دمت أنا قد وصلت لها، بل عليكم تقليدي تقليداً أعمى)، فهذا مما لا يقوله متشرع، بل إن مشهور العلماء يوجبون (الاجتهاد) في أصول الدين ويحرمون التقليد[١] في أصول الدين، وأما في (الفروع) فيرى الفقهاء أن المكلف (مخيّر) بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط، فأين هو (الاحتكار للحقيقة)؟!

٢- وإن كان المقصود أنني إذا وصلت أو قد وصلت إلى الحقيقة، بالظن المعتبر، فلي أن أركن لها مادمت قد وثقت بها، لكن غيري، لا يستطيع الوصول إليها أبداً[٢] وسيبقى أبد الدهر شاكاً وسيبقى تعامله، تعامل الشاك، أما تعاملي فهو تعامل المطمئن، فَلِمَ يسعى لتحصيل الحقيقة؟ فإن هذا مما لا ريب في بطلانه، لكن أي متكلم أَو فقيه أو أصولي قال بذلك؟!

٣- وإن كان المقصود أنه لا يحق لأحد أن يدعي أن بعض علومه قطعية، بل عليه دائماً وأبداً أن يقول: كل علومي ظنية وكل آراء الآخرين محتملة، فهو بديهي البطلان، وكذب محض؛ إذ كيف نطالب من يرى بعض علومه قطعية، وهو لا يشك فيها أبداً بأن (يكذب) مع نفسه ومع المجتمع أيضاً، فيقول: كل معلوماتي ظنية! وهل يصح أن نجبر شخصاً على أن يعترف بأن معلوماته التالية كلها ظنية، مع قطعه بها؟

وهذه أمثلة:

الحديد يتمدد بالحرارة / الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس/

(١) نعم ذهب نادر من الفقهاء ـ كالشيخ الأنصاري ـ إلى جواز التقليد في أصول الدين، لكنه لم يذهب إلى وجوبه، كما لم يحرمه.

(٢) فهذا إخبار، وذاك الأول تشريع وحكم.

توقف الشيء على ما يتوقف عليه محال / خمسة مضروبة في خمسة تساوي ٢٥ / المثلث زوايا تساوي قائمتين / تناسب العرض والطلب في الاقتصاد / الضغط يولد ـ اقتضاءً ـ الانفجار / فاقد الشيء لا يعطيه / المعلول بلا علة، محال / العدل حسن / ظلم اليتيم بل مطلق الظلم قبيح / الترجّح بلا مرجح، محال/.

١١: ظنية معلومة لا تستلزم ظنية أخرى

قد سبق: أن ظنية بعض العلوم والمعارف، لا ريب فيها، إلا أن من الخطأ تماماً القول أنه ما دامت بعض العلوم ظنية، فإن (الفطريات) و(الأوليات) وسائر (البديهيات) أيضاً ظنية! أو ما دامت هذه المعلومة ظنية، فإن تلك المعلومة الأخرى ظنية أيضاً! إن ذلك لهو من أسوأ أنواع التعميم العشوائي؛ فإن (الجزئي لا يكون كاسباً أو مكتسَباً)، والقضايا الجزئية، لا يصح اعتمادها كقاعدة كلية، إلا لو دل الدليل المعتبر على (العلة المشتركة) والملاك والمناط المسلّم به.

بل نقول: لو صح تعميمكم الحكم من جزئي إلى آخر، لصح لنا أن نعكس، فنقول إن وجودي قطعي، ووجودك قطعي، ووجود الخالق تعالى قطعي، فسائر معلوماتنا كلها أيضاً قطعية!

١٢: ظنية العلوم تقود لضرورة (المرجعية)

إن (ظنية العلوم) ـ في الجملة كما هو الحق، أو مطلقاً كما هو مدعاهم ـ تسوقنا إلى نتيجة أخرى هي آخر ما يتوقعه النسبيون، وهي إننا مادمنا نؤمن بوجود إله قادر حكيم، (أو إذا كانوا هم أيضاً يؤمنون بذلك[1] أو بوجود أية قوة مدبرة حكيمة للعالم)، فإن هذه الحقيقة وهي (ظنية العلوم) تقودنا إلى أنه تعالى لابد ـ بالنظر لعدله وحكمته وقدرته ـ أن يكون قد خلق (مرجعية)

(١) كما أن (كانط) مثلاً، وهو أبو (النسبية)، يؤمن بوجود الإله الحكيم.

قطعية، تكون الملاذ الآمن وشاطئ الآمن، لمن يريد الوصول إلى مرتبة العلم بل إلى مراتب عين اليقين وحق اليقين، وتلك المرجعية ـ على ما قامت عليه البراهين المفصّلة في مظانها ـ هي القرآن الكريم والرسول العظيم وأهل بيته الأطهار، قال تعالى: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[1] وقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2] وقال: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَـٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[3] وقد تحدثنا بعض الحديث عن ذلك في موضع آخر من الكتاب.[4]

١٢ـ لا يوجد منهج علمي موصِل لحقيقة النص

المعنى الثاني عشر للنسبية: لا يوجد أي منهج علمي، أو غير علمي، يستطيع أن يضمن الوصول إلى حقيقة النص.

مناهج تضمن الوصول لحقيقة النص

وهناك وجوه عديدة تشكل مجموعة من الاعتراضات على هذا الرأي:

١: هنالك (مناهج علمية) تضمن الوصول إلى (حقيقة النص) وقد ذكرها المفسرون وعلماء الأصول والمنطق والبلاغة، عبر بحوث كثيرة عقدوها، تحت عناوين مختلفة نشير إلى بعضها:

مناهج أدبية:

(المحكم والمتشابه) و(النص والظاهر) و(المجمل والمبين) و(المشترك اللفظي والمعنوي) و(الحقيقة والمجاز) و(الدلالة التصورية والتصديقية) و(الإرادة

---

(١) سورة النحل: ٨٩.

(٢) سورة النحل: ٤٤.

(٣) سورة يس: ١٢.

(٤) راجع «الهدى إلى دين المصطفى (صلى الله عليه وآله)» و «الرحلة المدرسية» و«المدرسة السيارة» للإمام البلاغي و«حق اليقين» للسيد عبد الله شبر و«مرآة العقول» للعلامة المجلسي قدس سرهم.

الجدية والاستعمالية) و(دلالة الاقتضاء).

المنهج الوصفي السردي:

ومن الأمثلة الواضحة على ذلك انتهاج العلماء (المنهج الوصفي التقريري) في مقابل (المنهج المعياري التقليدي) فإنه يعد دليلاً واضحاً على وجود (مناهج علمية) تضمن الوصول الدائم أو الأكثري، للواقع؛ إذ أن المنهج الوصفي التقريري:

١- يعتمد على مقاييس واحدة في التحليل.

٢- يتحرى الوضوح والتبسيط في شرح العناصر ووصفها.

٣- يقوم بدراسة المستويات كافة.

٤- يخضع الافتراضات للتجربة ولا يعتمد على الافتراضات المسبقة.

كما أن من المناهج (المنهج الرياضي) أو (الاستدلالي)، ومن ذلك منهج حساب الاحتمالات، ومنه التركيب بعد التحليل والتجزئة، وعلى المناهج السابقة ابتنت الجامعات وتطور العلم الحديث، وإنكارها يساوي التأخر وحتى الطرد من الجامعة!

ودلالة (الإيماء والإشارة وغيرها)، وكذلك (الظاهر بأقسامه والباطن) و(التفسير والتأويل) وضوابطهما إلى غير ذلك.[(١)]

منهج الاستقراء والتجربة

كما أن هنالك مناهج علمية ـ عملية، تضمن الوصول إلى حقيقة النص، كما تضمن الوصول إلى حقيقة الواقع، وذلك كمنهج (الاستقراء)، و(التجربة)، ومنهج (السبر والتقسيم) و(الدوران والترديد) وغيرها ومن أوضح الشواهد على ذلك (تعلم اللغات) فإن من يريد أن يتعلم معنى لفظٍ

(١) وقد تحدثنا عن بعض تلك العناوين في كتاب «ماذا لم يصرح باسم الإمام علي عليه سلام الله في القرآن الكريم؟» تحت عنوان: (للحجة أنواع، وهي قائمة على كل حال) ص١٣٨.

معيّن في لغة أجنبية، فإن من الطرق أن يتكرر استعمال تلك الكلمة في ذلك المعنى، على مسامعه، وهي الطريقة التي يتعلم بها الطفل اللغة، كما أنها الطريقة المفضلة في بعض المدارس النموذجية لتعليم اللغات الأجنبية، حيث يتعاملون مع المتعلم كتعامل الأبوين مع الطفل؛ بمداومة استعمال اللفظة في معناها، ويتركون لملاحظة المتعلم واستقرائه ـ الشعوري أو اللا شعوري ـ لموارد استعمالهم، أن تكون هي المرشد له للمعرفة بوضع الألفاظ ومعانيها، كما يتركون لملاحظته وتجربته ـ بمشاهدته القرائن الحافة ـ أن تكشف له المجاز من الاستعمالات وكشف العلاقة الخفية، وهذا هو (التعلّم التعيُّني).

بل حتى (التعلم التعييني) والذي يعني التصريح للمتعلم بأن هذه الكلمة موضوعة لهذا المعنى، أو وضع مجاميع المعاني مقابل مجاميع الألفاظ، في عمود الألفاظ في كتب اللغة، فإنه أيضاً (منهج علمي) يكفل الوصول إلى حقيقة المعاني عبر ألفاظها الموضوعة لها في تلك اللغات.

ولولا الإذعان بذلك لانهار أساس تعلم اللغات، ولما أمكن لأحد أن يتعلم أية لغة أجنبية، ولا للطفل أن يتعلم لغته الأم؛ إذ لا منهج علمي يضمن أن هذه الكلمة تدل على هذا المعنى، لا على غيره، وأن هذا المعنى يرمز إليه بهذا اللفظ، والنص ـ أي الكلمات والجمل ـ حي متحرك يتعدد بتعدد قارئيه وسامعيه، والقراءات مفتوحة، وفهم كل أحد للكلمة الأجنبية ومعناها، بأية طريقة كان هو عين تلك اللغة! كما ادعوا من أن فهم كل أحد للشريعة هو عين تلك الشريعة!

ولنشر إشارة سريعة إلى بعض الأمثلة، فإن: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[1] لا شك أنه يراد به: (اسأل أهل القرية) على نحو المجاز في الحذف، ويمكن المجاز في الإسناد أيضاً، وذلك من القواعد البلاغية الواضحة، ولا يشكك عاقل في قول عاقل مثل ذلك أنه أراد غير ذلك!

(١) سورة يوسف: ٨٢.

كما أن من البديهي أن الحكيم العالم الملتفت، له أن يستنبط من: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾[1] و: ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾[2] أن أقل مدة الحمل هي ستة أشهر في مراد العالم الحكيم المحيط الملتفت، كما استنبط الإمام أمير المؤمنين سلام الله عليه ذلك.

كما أن من الواضح لدى العقلاء أن منهج بتر النصوص وإخراجها عن سياقها ومحيطها، أمر مرفوض، ولا يوصل لمرادات المتكلم أو الكاتب، ولا يمكن إلزامه بها أو إدانته، ولذا لا يصح إلزام من قال: (رأيت أسداً يرمي) بأنه ادعى أنه رأى أسداً جارحاً، بحذف قرينة يرمي! أو من قال: إنني لا أستريح طوال النهار إلا ساعة، بأنه ادعى عدم الاستراحة أبداً بحذف ما استثناه.

للعقلاء نظام مرجعي

وأن بناء العقلاء ـ من كل الفرق والنحل والملل ـ مستقر على سلسلة من القواعد والأصول والمناهج والأسس، التي تلزم الطرفين بإتباعها، ليتم نظام التفاهم والتحاور بل نظام الحياة كله، وإلا للزم الهرج والمرج ولما استقر حجر على حجر، والخارج عنها (شاذ)، وعلى ذلك فإن له أن يعترف بأنه (لا يفهم حقيقة النص)! وأنه لا يعترف بمنهج من المناهج، لكن ليس له أن يجعل خروجه عن بناء العقلاء من كل الملل والنحل، ضابطة عامة، ومقياساً شاملاً مرجعياً للفهم وعدم الفهم، وأنه (لا يوجد منهج علمي أو غير علمي..)

نعم له أن يقول: إنني أرفض هذه المناهج العقلائية، كما له أن يرفض قوانين البلاد، وقوانين المرور، لا أن يدعي أنها غير موجودة!

---

(١) سورة البقرة: ٢٣٣ .

(٢) سورة الاحقاف: ١٥.

ومن الواضح أن رفض بناء العقلاء هذا، يستلزم (الفوضى المعرفية) وفي (الحياة العلمية) و(التدفق العبثي اللا منضبط للمعاني) بل ويستلزم (الهرج والمرج) و(اختلال النظام)، كما يستلزم التخلف عن ركب الحياة.

ولنشر إلى قاعدة من القواعد الآنفة الذكر، كمثال على ذلك[1]، فإن من القواعد (حجية الظواهر) ومنها أن (الأمر الصادر من سلطة أعلى، ظاهر في الوجوب) وكذا (النهي ظاهر في الحرمة) وأن (جميع وكل) نص في العموم، وأن الجمع المحلى بأل ظاهر في العموم، فلا يحق لأحد مخالفة أوامر السلطة الشرعية[2] في (المرور) و(قوانين السوق) وغيرها، بحجة أنه لا يوجد منهج علمي أو غير علمي يستطيع أن يضمن الوصول إلى حقيقة النص!

ولنذكر ههنا أيضاً بعض الأمثلة السريعة على بعض الأصول السابقة، فإن العقلاء في كل الملل والنحل يفهمون الفرق الكبير بين (الإسلام المصدر الرئيسي للتشريع) أو (الإسلام مصدر رئيسي) ولذا نجد حرباً ضروساً عند كتابة دساتير البلاد بين من يرتأي أن الإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع أو أنه مصدر من مصادر التشريع ولئن لم يفهم هرمينوطيقي الفرق بين (مصدر) و(المصدر) فإنه لابد أن يفهم الفرق بين (المصدر الوحيد) وبين (مصدر من المصادر)!

أنواع العلوم

إن العقلاء سواء كانوا متدينين أم لا، فرقوا بين أنواع العلوم، فأدركوا:

١: ضرورة أن تكون نصوص بعض العلوم، كلها، (نصوصاً) بالمعنى الحرفي للكلمة، وقد (اكتشفوا) عدداً من تلك (النصوص المطلقة)، أولاً،

(١) وقد أشرنا إلى سلسلة أمثلة أخرى في دروس في التفسير والتدبر ـ سلسلة مع الصادقين ج٢ «لماذا لم يصرح باسم الإمام علي عليه سلام الله في القرآن الكريم؟: ص١٤٧ـ ١٥٦.

(٢) أو مطلق السلطة، حسب رأي البعض.

ثم إنهم التزموا في كل جديد بأن (يضعوا) نصوصاً محددة صريحة، دالة على مطلوبهم ومرادهم أو على ما توصلوا إليه واكتشفوه، وذلك من البيّن لمن له أدنى معرفة بعلوم الحساب والهندسة.

كما أنه هو الأصل في علوم كالفيزياء والكيمياء؛ لأن أي خطأ في أية معادلة، فإنه قد ينتهي إلى كارثة، ثم إنه لو كانت نصوص الكيمياء والفيزياء، نسبية، للزم أن يفهمها العلماء بطرق متغايرة بل متناقضة، كما يلزم أن تكون نتائج تجاربهم ـ وإن تقيدت حرفياً بمعادلاتها الرياضية ـ مختلفة تمام الاختلاف، بل أن لا يستطيع أحد من العلماء إجراء نفس التجربة التي أجراها عالم آخر، أبداً؛ لأن ما يفهمه من النصوص الدالة على الأدوات والمواد المستخدمة في تجربته، خاضع لأفقه المعرفي والنفسي، والمغاير بالضرورة للأفق المعرفي النفسي للعالم الآخر، فلا يمكنه أبداً (توحيد) الأدوات والمواد، واستخدام عين ما استخدمه الآخر، مما ينتج استحالة وصول عالم إلى نفس نتائج التي وصل إليها عالم آخر، ومما ينتج عدم إمكان وضع قواعد عامة في أي علم من العلوم، بل يستلزم لغوية كتابة أية تجربة أو معادلة، وكل هذه النتائج، مما لا يقول بها من له أدنى مسكة من العقل أو المعرفة.

والحاصل: إن العقلاء كافة قد أذعنوا بأنه لا مدخلية لقناعات الكاتب أو القارئ والمفسر، ولا لنفسيته وعاداته وتقاليده، في دائرة هذه الحقائق والنصوص، بل هي (نصوص) مطلقة، إيجابية، ذات دلالات محددة، لا يشك فيها إلا مكابر.

٢: كما أدركوا ابتناء علوم أخرى على (الظواهر) واعتبروها حجة في التفهيم والتفهم، كما كانت (النصوص) حجة في العلوم الأولى، وذلك في كافة (العلوم الإنسانية)، كما أن العقلاء أدركوا واكتشفوا أن التشكيك في ذلك، وإن كان نتيجة شبهة أو إجتهاد معين، أحياناً، إلا أنه في غالب الأحيان يكشف عن المكابرة عن قبول الحق والتعلم، والعناد رغم وضوح

الحق، وحب المخالفة والظهور؛ تبعاً لقاعدة: (خالف تُعرَف)، كما أن التشكيك في ذلك، كالتشكيك في الكثير من البديهيات الأخرى، قد يعود لعامل نفسي، ويكشف عن اضطراب في الشخصية، أو مرض، كمرض (ضعف الأعصاب) و(الوسوسة) فإنها قد تكون في توهم وجودِ أرواح أو جنٍ في المنزل، وقد تكون في الطهارة والنجاسة، وقد تكوَن في (الالسنيأت) وفهٍم اللغة والكلمات ودعوى نسبية المعرفة!! وأن (النص) ليس بنص! والظاهر ليس بظاهر! وأنه المبين كالمجمل والمجمل كالمبين ولا فرق بين المبهم والمعلوم، والحقيقة والمجاز والتكنية والتصريح.

١٣- لا توجد حقائق دائمة

المعنى الثالث عشر من معاني النسبية: إن نسبية المعرفة يقصد بها أنه لا توجد لدينا (حقائق[1] دائمة) بل الحقائق كلها (مؤقتة)؛ وذلك لأن الواقع متغير، والعالم كله متغير، فلكي تكون الحقائق صادقة، لابد أن تكون متغيرة كنتيجة طبيعية لتغير المعلوم والخارج، وإلا؛ فإن (القضية) لو دامت وثبتت مع تغير المعلوم والمدلول والخارج، لكانت كاذبة، دون ريب.

وهنا نسجل مجموعة من النقوض على هذا الرأي حيث نثبت بها وجود حقائق دائمة كثيرة دون شك:

أولا: الضرورة الأزلية والذاتية والوصفية

إن قسماً كبيراً من (الواقعيات) هي واقعيات دائمة ثابتة في وجودها الخارجي أو النفس الأمري أو في ظرف تقررها أو ظرف فرضها، ولذلك فإنها (حقائق دائمة) بمعنى أن القضية أو الإدراك المطابق لها، صادق أبداً.

---

(١) مقصودهم بـ(الحقائق) هو (الإدراك الذي يطابق الواقع) كما ذكرناه في تعريفهم للحقيقة، لا (الواقع بلحاظ مطابَقيته للإدراك أو للقضية) وقد جرينا في خصوص هذا البحث على حسب اصطلاحهم.

وقد فصلنا ذلك في موضع آخر، وهذه مجاميع من نماذج (الواقعيات) أو (الحقائق الدائمة):

١: القضايا التي يجب فيها ثبوت المحمول لذات الموضوع بالضرورة، على وجه يمتنع سلبه عنه بالنظر لذاته، من دون قيد وشرط حتى الوجود[١]، وذلك منحصر في واجب الوجود جل اسمه ـ وقد عنينا بالمحمول ههنا وجوده جل اسمه وصفاته الذاتية كالعلم والقدرة، كما سيأتي ـ على أن في التعبير مسامحة، لأن الواجب لا ماهية له ليحمل عليها الوجود، إلا أن (الحمل) بلحاظ (القضية) إذ تقول: (الله موجود) أو (واجب الوجود).

٢: كافة القضايا التي يستحيل فيها ثبوت المحمول لذات الموضوع، مما عبر عنه بالمستحيل ذاتاً[٢]، وذلك كشريك الباري وكوصف الاجتماع أو الارتفاع بالنسبة للنقيضين، وكالدور والتسلسل، وكون الجزء أكبر من الكل و...[٣].

٣: القضايا الممكنة بالذات، فإنها ممكنة بالضرورة، ويستحيل تخلف الإمكان عنها فهي من حيث وصفها بالإمكان، دائمة، وتمتد مساحة ذلك لتشمل كافة الممكنات.

٤و٥: كافة القضايا التي يصدق عليها إما الممتنع وقوعاً أو الواجب وقوعاً، مما يعبر عنه بـ(الضرورة الذاتية)[٤] أو (الامتناع الذاتي)، فالإمتناع الوقوعي، كسلب الشيء عن نفسه[٥]، ووصف الإنسان بما هو إنسان

(١) ويسمى بـ(الضرورة الأزلية)، وذلك لأنه ليس إلا الوجود، وليس ماهية ثبت لها الوجود.

(٢) وقد يعبر عنه بالاستحالة الأزلية.

(٣) فتأمل.

(٤) وهي: كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود.

(٥) فإنه (مع الوجود) يستحيل سلب الشيء عن نفسه، لا مع عدمه، إذ مع عدمه، لا يوجد شيء ليقال

بالحجرية، وسلب الزوجية عن الأربعة، أو إثبات الفردية لها، فإن سلب الذات والذاتي، عن الذات، ممتنع وكذا العكس، وهو إثبات الذات والذاتيات، للذات كقولك (كل إنسان حيوان بالضرورة) فإنها ضرورية؛ إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه ممتنع، لأن مآله إلى رفع النقيضين.

والمراد بالذاتي ههنا: الأعم من ذاتي باب الكليات (إيساغوجي) وذاتي باب البرهان.

وبعبارة أخرى: لا يعقل أن يكون الشيء، بالحمل الذاتي الأولى، إلا هو، وذلك مقترن مع الحمل الشايع الصناعي.

٦: كما أن الوجوب أو الإمتناع قد يكون لأمر خارج عن الموضوع، مما يسمى بالضرورة الوصفية أو الامتناع الوصفي كـ(كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً) وكسلب التفكير عن النائم؛ لأنه فاقد للوعي والإدراك، لا لذاته، وكسلب حركة الأصابع، عن الكاتب، مادام كاتباً.

ثانيا: الموجهات

إذا نقلنا الكلام الى (الموجهات) نجد الأنواع التالية من الحقائق والقضايا الدائمة الصدق:

١: (الضرورية المطلقة) وهي: ما دلت على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع، أو سلب المحمول عن ذات الموضوع، مادام ذات الموضوع موجوداً، أي في ظرف وجود الذات، لا بشرطها؛ لتختلف عن المشروطة العامة.

إنه يستحيل سلبه عن نفسه، وبهذا يختلف عن الضرورة الأزلية والامتناع الأزلي، فتأمل.

كقولك (الإنسان حيوان[1] بالضرورة) (البقر ليس متكلماً[2] بالضرورة) (الماء مركب من الأوكسيجين والهيدروجين بالضرورة) (مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين بالضرورة) وهكذا وقد تطابق في المقام: (الحملان) الذاتي الأولي، والشائع الصناعي، سلباً وإيجاباً.

٢: (المشروطة العامة)، وهي نفس السابقة، لكن (بشرط) بقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، كقولك: (الماشي متحرك بالضرورة مادام ماشياً)، أي مادام على هذه الصفة، ولكن بدون هذه الصفة فإن ذات الماشي (وهو الحيوان) لا يجب له التحرك، بل يجوز له التحرك.

٣: (الدائمة المطلقة) وهي ما دلت على (دوامٍ) ثبوت المحمول لذات الموضوع، أو سلبه عنه، مادام الموضوع بذاته موجوداً، سواء كان (ضرورياً) له أم لا، وذلك مثل (الإلكترون في الذرة، يدور حول النواة والبروتون دائماً) و(كل فلك متحرك دائماً)، (كل حبشي أسود) وذلك في كل ما ثبت دوام إتصاف الموضوع بالمحمول.

كما نجد أنواعاً أخرى من (الموجَّهات) بقسميها: البسيطة، والمركبة، ولا حاجة هنا للخوض في ذلك إذ قد فصله علماء المنطق[3] وفيما ذكرناه، الكفاية.

وهذه كلها، (حقائق) دائمة، كما هي (واقعيات) دائمة.

ثالثا: المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ

ولننتقل إلى مستوى آخر أعمق من البحث فنقول استناداً الى المبحث الأصولي الشهير في (المشتق):

(١) المراد بالحيوان المعنى المنطقي للحيوان أي (الحساس النامي المتحرك بالإرادة).

(٢) هذا المثال مبني على اعتبار (التكلم) بمعنى (التعقل) والقوة العاقلة، وكونه فصلاً للإنسان.

(٣) راجع (الحاشية) أو (الشفاء) أو (منطق المظفر) في أقسام القضية / بحث الموجهات.

إن الأمر كذلك[1] حتى في القضايا الزمنية المتغيرة، كشروق الشمس وغروبها، ونجاح تجربة وفشل أخرى، وذهاب زيد وإيابه، وولادة شخص أو وفاته، وصعود حضارة أو إنحطاطها؛ فإن كافة القضايا، بلحاظ (ظرف التلبس)[2] تعدُّ من الحقائق الدائمة؛ فإن (المشتق) حقيقة في (المتلبس بالمبدأ، بلحاظ حال التلبس) سواءاً كان الزمن ماضياً أم حاضراً أم لاحقاً مستقبلاً.

ويكفي للتمثيل لذلك: كافة القضايا التاريخية، كقولك النبي (صلى الله عليه وآله) بعث في مكة، ثم هاجر للمدينة، ثم استشهد عام ١١ للهجرة.

إن هذه القضايا كلها صادقة، وستبقى أبداً صادقة مهما تغير الزمن، وليس المهم الآن خصوص المثال؛ إذ لنا إفحام الطرف بأي مثال تاريخي يؤمن به، كولادة طفله في سنة كذا، وأرض كذا، أو تخرجه من الجامعة، أو تأسيس دولة حديثة، أو سقوط دولة بمعركة، أو بإنقلاب عسكري أو غير ذلك، أو كشروق الشمس وغروبها يوم ١/١/١١١١ مثلاً، أو الخسوف والكسوف في الوقت الذي حدثا فيه.

إن هذه القضايا، تبقى صادقة أبداً مهما تغير الزمن، مادام اللحاظ لحاظ حال التلبس، أي في نفس حالة وقوع الحدث، ومهما تقادم الزمن، فإنها تبقى هي هي.

نعم القضية تتغير فقط لو نسبت (الحادثة) لا إلى ظرف حدوثها، بل إلى عامل آخر متغير. كقولك في (يوم الأحد): سيخرج زيد غداً للجامعة، ثم قولك في (يوم الإثنين) زيد خارج الآن، ثم قولك في (يوم الثلاثاء): خرج زيد أمس للجامعة.

والملاحظ هنا: تعانق القضايا الثابتة مع القضايا المتغيرة، وإنه لا توجد

(١) أي إن هذه الحقائق هي حقائق دائمة، أي إن الادراك المطابق لها صادق دائماً، حسب تعريفهم للحقيقة بأنها (الإدراك الذي يطابق الواقع) كما سبق.

(٢) أو بلحاظ حالة مطابقة المفهوم الذهني للواقع الخارجي بزمنه وبكافة ظروفه وشروطه.

قضية متغيرة ألا وهي مستبطنة لقضية دائمة، إذ أننا نجد في كل قضية:

١: وجود قضية دائمة أبدية هي: (خروج زيد يوم الإثنين) فغنها قضية دائمة تصدق في كل الأزمان، وتبقى صادقة مهما تقلبت الظروف وتغيرت الأزمان.

٢: ووجود قضية متغيرة، وذلك فيما لو لاحظت خروج زيد منسوباً إليك أنت، بما أنك قد انتقلت من زمن لآخر، فتقول: (خرج)، (خارج)، (سيخرج).

وللتعبير عن القضية الثابتة نتجنب استخدام الأفعال[1]، بل نستخدم الأسماء فقط، فنقول في مثال بعثة النبي صلى الله عليه وآله: (إن بعثة النبي محمد صلى الله عليه وآله هي يوم ٢٧ رجب، وهجرته للمدينة في وقت لاحق لذلك وشهادته في العام ١١ للهجرة)، كما نقول: (خروج زيد يوم الإثنين عام ١٠٠١ أمر مسلَّم)، وستبقى الجملة هي هي سواء استخدمت قبل وقوع الحدث أم معه أم بعده.

لكننا للتعبير عن القضية المتغيرة، نستخدم الأفعال من ماضٍ ومضارع، والأدوات.[2]

ومنٍ هنا نستكشف أن نسبة خروج زيد إلى (المجرد) و(اللا زماني) هي ثابتة أبداً، فلا يصدق بالقياس إليه: خرج، أو سيخرج زيد؛ بل كل هذه حاضر، عنده وهو محيط بها بأجمعها.

وذلك مما يطلب من مظانه في علم الكلام والفلسفة.

العلوم الاعتبارية

وبذلك يتضح أيضاً أن مطابقة القضايا الصادقة لمدلولاتها وعاكسيتها

(١) أو إذا استخدمناها، نجردها عن معنى الزمن فيها، كـ(كان) المنسوبة إلى الله تعالى.

(٢) كالسين وسوف ولم.

للواقعيات النفس الأمرية، أو مرآتية الأدوات للواقعيات، هي دائمة خالدة بلحاظ حال التلبس، سواء في ذلك (العلوم الحقيقية) أم (العلوم الاعتبارية) و(القوانين الاجتماعية)، وسواء في ذلك القضايا اليقينية أم الاحتمالية.

توضيح ذلك:

إن (العلوم الاعتبارية) المراد بها العلوم المبنية على (اعتبار من بيده الاعتبار) كعلم الأصول وعلم النحو والصرف[1]، بلحاظ ظرف التلبس، هي دائمة مطلقة، وكذلك القوانين الاجتماعية[2] والأعراف والتقاليد، وكذا القواعد الأخلاقية (بناء على دعوى أنها مجعولة وليست ذات تأصل، وهو باطل على التحقيق)[3] فإنها كلها بلحاظ (حال التلبس) دائمة.

أما في (الأخلاق) فقد يتوهم أن حسن الصدق مؤقت، لأنه مؤطر بإطار (مادام ليس مضراً) لكن الواقع هو أن كلتا القضيتين تبقيان دائمتين (الصدق النافع، حسن، دائماً وأبداً) و(الصدق الضار، قبيح دائماً وأبداً) وكلما تغير الواقع الخارجي، بأن صار الكذب النافع بالأمس، ضاراً اليوم، لتغير الظروف والشروط، تغيرت القضية المؤطرة بالأفعال وأدوات الزمن، ولم تتغير القضية المجردة عن الأفعال كما سبق.

(١) فإن من بيده الاعتبار في علم (النحو) اعتبر الفاعل مرفوعاً، والمفعول منصوباً، واعتبر أن اسم كان وأخواتها مرفوع وخبرها منصوب، عكس اسم إن وأخواتها، وكان له أن يعكسه، وإن ذكروا لكل قاعدة وجهاً اعتبارياً مرجحاً، إلا أن تلك الوجوه، مع عدم تمامية بعضها في ذاته وكونها صرف استحسان، لا تعدو أن تكون مقتضيات لا عللاً.

كما أن من بيده الاعتبار في (علم الأصول)، اعتبر خبر الثقة حجة وكذا الظواهر، واعتبر القياس لا حجة، وكذا مطلق الظن، كما أنه اعتبر وشرع (التخيير) ـ على القول به ـ لدى التعارض، أو (التساقط) أو أي شيء اعتبره.

(٢) فإن المقنن قد يقنن (الضوء الأحمر) علامة للتوقف، و(الأخضر) علامة للإنطلاق، وله أن يعكس، كما له أن يغير ـ أن اقتضت المصلحة ذلك، أو قد يقرر (الغرامة المالية) على المخالفة الكذائية، ثم يقرر (السجن) عليها، وقد يعكس... وهكذا.

(٣) أشرنا في موضع آخر إلى قاعدة الحسن والقبح الذاتيين، وأنهما ليسا نسبيين، وقد أسهب علماء الكلام في الحديث عن ذلك في مناقشتهم للأشاعرة.

وأما في (الأصول) فكذلك فإن المعتبر قد يعتبر (حجية خبر الواحد) في ظرف إنفتاحِ باب العلم وقد يعتبره حجة في ظرف الانسداد، وقد لا يعتبره حجة مطلقاً، وقد يعتبره حجة في ظرف دون آخر، وقد يعتبر ثم يسلب أو العكس، لكن تبقى القضية دائمة بلحاظ حال التلبس.

وكذلك الحال في الأعراف والتقاليد، فإن تغيرها، يغير فقط القضايا والجمل الفعلية، لا الجمل الإسمية، وبتعبير أدق لا يغير ما كان بلحاظ حال التلبس، ويغير غير ذلك.[1]

وعلى أية حال فإنه مهما تغير الواقع الخارجي للحقيقة الواحدة، بأن كان معدوماً مثلاً فوجد، أو للحقيقة المركبة، بأن كان جاهلاً فصار عالماً، أو لم يكن حجة فجعل حجة، فإن (الإدراك) لتلك الحقيقة، لو كان صائباً، فإنه سيبقى صائباً أبداً مع الحفاظ على كافة الشروط الموضوعية للتطابق، أي مع الحفاظ على لحاظ حال التلبس، ولو كان خطأً، فإنه سيبقى خطأً أبداً.

وبعبارة أخرى: (تغيُّر) المتعلَّق والمنكشَف والثبوت والواقع المرئي، إنما هو في زمن لاحق، لكنه يبقى هو هو في زمنه، إذ التغيّر (طارئ) وليس (سارياً)[2] فإن الماضي لا ينقلب عما وقع عليه، فالحقيقة (أو الإدراك الكاشف عن الواقع كما هو عليه في الزمن الخاص وبالشروط الخاصة) تبقى بلحاظ كاشفيتها عن (الواقع كما هو عليه...) دائمة خالدة.

وقد ظهر بذلك أن الصور أربعة: إذ توجد في عالم الثبوت والخارج صورتان، وتوجد فيٍ عالم الذهن والإدراك صورتان تطابقان تينك الصورتين، أبداً ودائماً:

الصورة الأولى: الشيء بما هو هو في ظرفه الخاص بشروطه الخاصة.

---

(١) أي يغيِّر: بلحاظ انقضاء المبدأ أو بلحاظ لحوقه.

(٢) وذلك كالفرق بين (الاستصحاب) وبين (قاعدة اليقين) فإن (الشك) في الأول طارٍ وفي الثاني سارٍ.

الصورة الثانية: الشيء بلحاظ تغير زمنه، أو تغير بعض شروطه.

الصورة الثالثة: إدراك الصورة الأولى، وهو مثلها[1]، ثابت من حيث الصدق والكذب.

الصورة الرابعة: إدراك الصورة الثانية، وهو مثلها، متغير فلو (جَمُدَ) فمع الصدق، يتحول للكذب، وكذا العكس.

ويتضح ذلك بالمثال الآتي: تقول (ذهب علي إلى الجامعة يوم الاثنين في الساعة ٧ صباحاً)، فإن هذا الواقع وهذه القضية تبقى هي هي أبداً، أي تبقى دائماً (واقعية) وأنه (ذهب في السابعة صباحاً للجامعة)، إذ الماضي لا ينقلب عما وقع عليه في ظرفه، أبداً، وكذلك الإدراك لهذا المتعلق بحذافيره وشروطه.

وأما (المتغير) فهو ما وقع بعد هذا الظرف، إذ أنه (رجع من الجامعة في الثانية ظهراً) فـ(ذهب) تغيرت إلى (رجع) لكن بعد تغييرٍ عامل الزمن (من ٧ صباحاً إلى ظهراً)، وأما مع ثبات عامل الزمن فإن كلاً من (ذهب في الـ٧) و(رجع في الـ٢ ظهراً) تبقيان أبداً في متن الواقع كذلك، كما تبقيان أبداً في (الصورة الإدراكية الملتقطة عنهما) كذلك قضيتين حقيقيتين.

كما أن القضيتين الكاذبتين (وهما ذهب في الساعة ٢) و(رجع في الساعة ٧) تبقيان أبداً كاذبتين.

وبذلك كله ظهر أن (تراجع) بعض الفلاسفة المتأخرين، وتسليمهم (مؤقتية «الحقيقة» أي الإدراك عن الواقع) إذا كان مصبها (العلوم الاعتبارية) والقوانين الاجتماعية والأخلاق، وحصرهم دوامها بـ(العلوم الحقيقية)[2]،

---

(١) أي (الادراك) يكون مثل (الصورة الأولى).

(٢) كما يظهر ذلك من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، تعليقات الشيخ المطهري على كتاب السيد الطباطبائي ج١، ص٢١٠، ترجمة عمار أبو رغيف / المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.

غير صحيح ؛ إذ اتضح أن نفس ما يقال هنالك ، يقال ههنا.

١٤- مقولة (الشيء في ذاته)

المعنى الرابع عشر من معاني النسبية[١] : وهو مقولة (الشيء ، في ذاته)، (أن الشيء كما يبدو لنا ، يختلف عن الشيء في حد ذاته). وهذا هو ما ذهب إليه كانط ، وسنتوقف عند كلامه بعض الشيء فنقول :

إن هذه المقولة قد يكون المقصود بها :

١ : إن العقل النظري لا قابلية له للبحث عن (وإدراك) الموجودات غير الحسية ، على العكس من دعاوى علماء ما بعد الطبيعة ، الذين كانوا يفترضون قدرة العقل على الوصول إلى أسرار الحقيقة المطلقة.

٢ : إن العقل لا قدرة له على إدراك بواطن الأمور ، بل هو يدرك ظواهرها (كالشكل واللون) فقط ، وسيأتي الكلام حول ذلك لاحقاً.[٢]

٣ : وقد يكون المقصود بها : ذلك المفهوم الذي يرتضيه النسبيون الهرمينوطيقيون أي أن (الشيء في ذاته ، لا تناله عقولنا كما هو هو ، بل إنه في مسيرته ليتحول إلى «معلومة» في أذهاننا ، فإنه يتشكل ويتلون ، بلون مسبقاتنا الفكرية وخلفياتنا النفسية).

وبعبارة أدق : لا يتطابق (الشيء كما يبدو لنا مع الشيء في ذاته).

وبعبارة أخرى : الصور الموجودة في الذهن ، أو الإدراكات الذهنية ، لا تعكس الواقع كما هو ، بل قد تضيف عليه ، أو تحذف منه ، أو تشوهه ، أو تكون شيئاً آخر بالمرة.

---

(١) لا يخفى أن هذا المعنى يختلف عن المعنى الأول ، إذ هذا المعنى ، حسب نظرية «كانط» ، كيفي ويرتبط بالباطن ، (كما قد يقصد به كيفية الإدراك) والمعنى الأول كمي بالأساس.

(٢) عند البحث في (رؤوس نقاط نظرية كانط الفلسفية). في الفصل الخامس.

والناتج من ذلك كله: أنه لا يستطيع أحد أن يدعي أنه وصل للحقيقة كما هي, إذ أن ذلك من المستحيل تماماً، والكل قد يكون مخطئاً في تصوره عن الحقيقة، بل ـ حسب هذا الرأي: الكل مخطئ حتماً بشكل أو آخر ـ.

وسنناقش فيما يلي هذا المفهوم الثالث فقط، وإن كانت بعض الأجوبة تنفع للإجابة عن المفهوم الثاني لـ(الشيء في ذاته، والشيء كما يبدو لنا) الذي ذهب إليه (كانط)، بل و المفهوم الأول في الجملة إلا أننا سنقطع النظر الآن عن ذلك المفهوم، ونحيل النقاش فيه إلى موضع آخر.

وهذه بعض المناقشات:

أولاً[1]: هذه الثنائية استقراء ناقص

إن هذا التقسيم الثنائي يعتمد على استقراء ناقص، من وجهين:

فهو استقراء ناقص، من جهة أن منشأ هذه الدعوى، هو تتبُع (بعض القضايا)، وملاحظة أنها كانت كذلك، أي أنها في أنفسها، أمر، وكما بدت لنا (أي متلونة متشكلة على حسب خلفياتنا ومسبقاتنا)، أمر آخر، لكن لنا أن نعترض ونتساءل: على فرض قدرتكم على برهنة ذلك في بعض القضايا، لكن من أين (التعميم)؟ أي من أين لك، وأي دليل وبرهان دلّك على أن كل قضية وكل معرفة ـ حسية أو شعورية[2] أو عقلية ـ هي كذلك؟

وهل يستطيع أحد أن يقول: إن كافة المعادلات الرياضية والمسائل الهندسية، واقعها شيء، وهي (كما تبدو لنا) شيء آخر؟ وكذلك: (الأوليات) و(الفطريات) وغيرها من البديهيات ـ وقد أشرنا لها في موضع آخر ـ؟ وكذلك الكثير من القضايا الطبيعية في (الكيمياء) و(الفيزياء) وغيرها (أي في أصولها والحقائق المسلّمة فيها)، لا أقل من مثل (النار حارة) و(الماء

(١) هذا الجواب يصلح كإجابة على التفاسير الثلاثة لثنائية كانط.

(٢) أردنا بـ(الحسية) المحسوسة بالحواس الخمسة الظاهرة، وأردنا بـ(الشعورية) المدركة بالحواس الباطنة.

بشكله الأولي سيال)؟

وهو استقراء ناقص، من جهة، أن منشأ هذه (الدعوى) هو ملاحظة (بعض أفراد البشر)، واستقراء حالات بعض العلماء، وهل ينتج الاستقراء الناقص، إلا قضية جزئية؟ فمن أين التعميم، مرة أخرى؟

ولذا نجد (كانط) بنفسه، يعترف في نهاية (التحليل الأسمى). بـ:

(ولعل الله أعطى مخلوقاً آخر، غيرنا فهماً وعقلاً قادراً على إدراك ذوات الأشياء (حقائقها وبواطنها) كما أعطانا قدرة وجدان العوارض (أو الظواهر) ولكن عقلنا مع أنه يحكم بوجود تلك الذوات لكنه لا وجدان له بها، ولا يستطيع أن يدرك إلا الظواهر).[1]

وهذا القول صريح في رفض المفهوم الثاني للمقولة كما سبق، لكن يجري نظيره تماماً في المفهوم الثالث (إذ لعل الله أعطى مخلوقاً آخر فهماً وعقلاً قادراً على إدراك ذوات الأشياء دون تلون وتأثر بالمسبقات والخلفيات).

ثانياً: الثنائية تنقض نفسها بنفسها

بل نقول: من أين لك أن تنفي أن تصورك الثنائي هذا (الشيء لذاته، والشيء كما يبدو لنا) ليس إلا (تصوراً بدا لك) فقط؟

وبعبارة أخرى: إن هذا التصور الثنائي ينقض نفسه بنفسه، إذ لو إلتزم بأن هذه القاعدة عامة، لشملت نفسها، فلا يصح القول (أن كل شيء حقاً في حد ذاته، غيره كما يبدو لنا).

بل لابد من التنزل إلى القول: (أنه يبدو لنا: أن كل شيء في حد ذاته، يختلف عنه كما يبدو لنا).

وهذا القول أكثر تواضعاً و(يبدو لنا) أنه الأقرب للحقيقة!

ولو التزم بأن هذه القاعدة غير عامة، فهي إذن باعترافكم غير عامة،

(١) سير حكمت در اروبا: ص٢٢٧-٢٢٨.

وتعني (أن بعض الأشياء قد تكون كما تبدو لنا، مختلفة عنها كما هي عليه في حد ذاتها) وهي قضية بديهية، لا تحتاج إلى أن تثار حولها كل تلك الضجة المعرفية!

ثالثاً: ليس تأثير القبليات قسرياً

إن تأثير القبليات النفسية والمسبقات الفكرية، على (لون المعرفة أو شكلها أو نمطها) ليس تأثيراً جبرياً قسرياً لا يمتلك معه الإنسان حرية التعرف على الحقائق، في الهواء الطلق، حتى لا يكون بمقدوره أبداً بأن (يتجرد) عن القبليات والمسبقات والأهواء، وليس تأثيراً جبرياً فوقياً يسلب الإنسان القدرة على (تحييد) تلك العوامل الضاغطة أو اهمالها، وليس تأثيراً إلزامياً لا فكاك للإنسان عنه، ولا محيص له عنه.

بل إن هذا التأثير مما يمكن للإنسان (مقاومته) بل و(شن الحرب عليه) و(التخلص منه)، وذلك إذا عزم على ذلك وصمم وقرر، ثم راقب بوعي وانتباه تامّين، حركة تفكيره، واحتمالات انفعاله بالمؤثرات، خاصة إذا تسلح بالمضادات والآنتي بيوتيك الفكري؛ فإن عالم المعرفة، كعالم التكوين، لا يخلو من فايروسات ومكروبات وجراثيم (مادية، أو فكرية)، والعلاج هو بالمضادات الحيوية، وكما أن (التخلص) من الجراثيم الطبيعية، قد يكون سهلاً، وقد يكون صعباً، وقد يتطلب ذلك وقتاً، كذلك تماماً (التخلص والتحرر) من (الجراثيم الفكرية) العالقة بالنفس الإنسانية والتي تحجب عنه رؤية الشيء إلا ملوناً بالقبليات والخلفيات والأطر؛ فإنه قد يكون سهلاً وقد يكون صعباً، وقد يتطلب علاجاً بسيطاً، وقد يستدعي علاجاً مركباً معقداً وجرعات عالية، إلا أنه يبقى على أية حال ممكناً، عملياً.

وذلك ما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ﴾[1]

---

(١) سورة العنكبوت: ٦٩.

وبقوله: ﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى ﴾.[1]

تلك هي المرتبة العليا التي وصل إليها النبي إبراهيم (على نبينا وآله وعليه السلام) أبو الأنبياء، ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴾.[2]

وهو ما أشار إليه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه سلام الله: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً».[3]

وبتعبير آخر:

إن الإيمان بثنائية حديدية قاسرة قاهرة جبرية لـ(الشيء كما هو، والشيء كما يبدو لنا) يناقض الإيمان الوجداني بحرية الإنسان، وحرية إرادته، ويناقض حكم العقل بأن (القبليات) و(الخلفيات) و(العادات) ليست عللاً تامة، بل هي، في أقصى الفروض، (مقتضيات) كما سيأتي.

كما يناقض الإيمان الفطري بقدرة الإنسان على التخلص من (الرواسب) و(العوالق) و(المسبقات).

بل إن نفس إلتفات الإنسان ـ إذا كان فطناً ذكياً ـ إلى وجود مطبِّ كالمسبقات، أو دوّامة كالخلفيات، وإلى خطورة عاملي (المسبقات) و(الخلفيات) كافٍ ليمنح الإنسان دفعةً وطاقة جبارة لـ(التخلص) من هذا (الأخطبوط المعرفي) وهذه الأغلال الفكرية.

نعم يبقى أن البعض يمتلك إرادة فولاذية وعزماً لا يلين لمواصلة المشوار حتى الوصول إلى (التحرر من الأغلال الفكرية والآصار النفسية) وللوصول للواقع كما هو عليه في حد ذاته، والبعض الآخر يستسلم وسط الطريق؛

(١) سورة مريم: ٧٦.

(٢) سورة الأنعام: ٧٥.

(٣) بحار الأنوار: ج٤٠ ص١٥٣ ب٩٣.

لعلة أو أخرى، ولكن: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ﴾.[1]

ومن هنا نكتشف أيضاً دليلاً آخر على ضرورة بعث الأنبياء والرسل ثم الأوصياء؛ إذ أنهم السبب الأكبر ـ إلى جوار العقل ـ للتخلص من المسبقات الفكرية والآصار النفسية التي تشوّه الواقع والحقيقة وتحجب عن البشرية المقدرة على رؤية بواطن الأمور وحقائق الأشياء، كما هي هي، في حد ذاتها.

ولذلك كله قال تعالى في ضمن تعداد الغايات من بعثة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله: ﴿ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡ ﴾[2]، أنها أغلال مادية، ونفسية، ومعنوية فكرية وجسدية، عرفية وقانونية.

بل نقول: إن الواقع الخارجي يشهد أكبر الشهادة على أن الإنسان، بمقدوره التخلص من (الأغلال): (أغلال المسبقات الفكرية والرواسب النفسية)، سواء بـ(هداية) خارجية، أم (بإضاءة) داخلية، أم حتى على العكس تماماً بـ(عناد وتكبر واستعلاء) على الحقيقة.

والدليل على ذلك الألوف بل مئات الألوف بل الملايين، من العلماء والمفكرين والمثقفين والناس العاديين، الذين قاموا بثورة شاملة على كافة (أو بعض) مسبقاتهم الفكرية وأغلالهم النفسية والعاطفية، فتحولوا من دينٍ أو مذهب نشؤوا عليه، وتعلقوا به عاطفياً كأشد ما يكون التعلق، إلى دينٍ آخر، أو من اللادينية نحو التدين، أو العكس.

وكذلك: مئات الألوف من العلماء، ذوي المسبقات الفكرية القطعية، الذين نفضوا عن عقولهم (النظريات العلمية التي اعتبروها بديهية من قبل) واتجهوا إلى إتجاه مناقض تماماً. لاحظ مثلاً نظرية بطليموس في الأفلاك،

(١) سورة العنكبوت: ٦٩.

(٢) سورة الأعراف: ١٥٧.

ونظرية تسطيح الأرض, ونسبية أنشتاين وثورة فريدمان[1]، وكذلك الألوف من المفكرين والمبدعين الذين اتجهوا نحو (تعديل) أو (تكميل) نظريات، أو قواعد، أو مناهج أو معارف، كانت نواقصها أو شوائبها السبب في عدم تطابق (الشيء كما يبدو لنا) مع (الشيء في حد ذاته).

إن ذلك كله دليل على أن (المسبقات) و(الخلفيات) ليست قَدَراً لازماً وقضاءً حتمياً، لا يمكن الفكاك منه، بل إنها خاضعة لعامل (الإرادة الإنسانية) المحتفة بالشروط الموضوعية، من صبر وإناة، وبحث وتنقيب، وتشكيك وتقليب، ومناقشة وحوار.

وبعبارة أخرى: لا تعدو (المسبقات) و(الخلفيات) أن تكون مقتضيات، لا عللاً تامة، وعلى مدعِّي (العليِّة) تقع كُلفة البرهنة، وبعهدته تكون... لكن هيهات... ثم هيهات.

رابعاً[2]: الوجه الآخر: التأثير الايجابي للخلفيات

إن تأثير الخلفيات الفكرية والقبليات والأطر النفسية، ينقسم إلى نوعين: فإن تأثير (الخلفيات) قد يكون تأثيراً سلبياً ضاراً وقد يكون تأثيرها تأثيراً إيجابياً نافعاً، وما نعنيه هنا بالضبط، هو أن الخلفيات والقبليات، ليست بالضرورة كلها مما تعاند الحقيقة، أو مما تشوه الواقع، أو تبتره وتمثَّل به، أو تحيك له أنسجة إضافية كاذبة.

بل إن من الخلفيات والقبليات ـ وما أكثرها ـ ما يدفع بإتجاه جلاء الحقيقة، ووضوحها، أو ما يساعد على تكامل الصورة عن الحقيقة، بل وما يساعد على حذف (الشوائب) والطفيليات الملتصقة بـ(المعرفة) المعبّرة عن (الحقائق) والعاكسة لها، والمتجلية في (الكتب الفكرية) أو (النظريات العلمية) أو

(١) أشرنا لها في فصل آخر.

(٢) هذا الجواب يصلح مع بعض التحوير كإجابة على التفسير الثاني لثنائية كانط (من جملة التفاسير الثلاثة).

(الأطر النفسية)، أو العادات والتقاليد أو غيرها.

وعلى هذا فإن (الشيء كما يبدو لي) لايعد بالضرورة مجانباً للصواب، بل قد يكون الشيء كما يبدو لي هو الشيء في أكمل صُوَرِه وأبهاها، أو قد يكون الشيء كما يبدو لي، هو تلك المعرفة المتجردة عما يشوه الحقيقة الخارجية ويلوثها ويغمطها حقها أو يصفها بصفات أضدادها.

توضيح ذلك: إن الخلفية المعرفية للمتكلم والفيلسوفِ مثلاً والتي تتكون نتيجة بحوثه ودراساته وتأملاته في (المجرد عن المادة) مثلاً هي التي تساعده على فهم أن (الله) تعالى مجرد عن الشكل والهيئة والزمان والمكان وكافة الحجب المادية ـ سواء ذهب إلى وجود مجردٍ سوى الله تعالى أيضاً، أم لا ـ.

أما الخلفيات المعرفية للقروي أو الصحراوي الذي لم يألف التفكير الراقي ولم يعش في حياته العلمية والفكرية إلا في أجواء المادة، والتراب، والأغنام، والأشجار، والمياه، والحشرات؛ فإنها تدفعه عند التفكير أو الإيمان بالله الواحد الأحد، ليتصور الله تعالى بيدين ورجلين، ووجه وشعر وبشرة، وأنه نتيجة ذلك قد يركب على دابة أو حمار، وأنه يعيش في الأعلى وقد ينزل إلى السماء الدنيا. وهكذا.

وسواء آمن المسلم أو المفكر الهِرمينوطيقي بأن الحق معٍ الفريق الأول، أو الفريق الثاني، فإنه لا مناص له من أن يعترف بأن واحداً من تينك النوعيتين من الخلفيات كانت هي الدافع بإتجاه كشف الحقيقة والشيء كما هو في حد ذاته، هذا إذا درسنا هذه الظاهرة على ضوء (ما يبدو للمفكر الهِرمينوطيقي).

وإذا درسناها على ضوء (حاق الواقع كما هو) فإنه لا يَخلو من أحد الشقين أيضاً؛ لاستحالة إرتفاع النقيضين، كما هو أوضح من أن يخفى على اللبيب.

وكذلك الخلفيات الفكرية والأطر النفسية، لكل من (العادل) و(المنصف) بطبعه، أو الظالم بطبعه فإن الأولى تؤثر في اكتشاف أن عدالة الله تعالى، هي

القاعدة التي لا يحيد عنها الإله الحكيم، وأما الثانية فتؤثر في الأذهان للتتوهم أو لتتصور، أن الله قد يظلم مادام هو الإله الواحد الأحد!

وكذلك الحال في الخلفيات المعرفية لمن يمتلك تصوراً إنسانياً عن المرأة، وأنهن شقائق الرجال، وأنها «ريحانة وليست بقهرمانة»[1]، على العكس ممن يمتلك تصوراً معاكساً، فإن خلفيات الأول المعرفية، تساعده على الوصول لحقيقة النص وتقبل أن: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2] كنص إلهي، أو كنص قانوني، أو كحكمة، يستوجب ويعني السماح للمرأة بالذهاب لزيارة أبويها وأرحامها في إطار المعروف، ولا يحق له أن يمنعها عن ذلك.

ولكم أن تتصوروا التأثير المتعاكس (الإيجابي النافع الدافع بإتجاه كشف الحقائق، والضار والمانع) للخلفيات والمسبقات، في كافة النصوص القانونية، أو الشرعية، الصادرة حول القيم الأخلاقية، الإنسانية والسماوية، مثل:

- احترام الأبوين
- احترام المعلم
- إكرام الضيف
- الإيثار والمواساة
- التعاون والتضامن الاجتماعي

أو الواردة حول:

- السرقة
- الغصب
- العنف
- الاستبداد
- الاحتيال

(١) الكافي الشريف: ج٥، باب اكرام الزوجة، ص٥١٠، ح٣.

(٢) سورة النساء: ١٩.

وبعبارة أخرى: إن (القبليات) قد تكون ذات منشأ صحيح، حقيقي، وصائب، فتكون ككّشاف ضوء، يقشع الظلام عن (الشيء كما هو) عندما يسلط المرء أشعة تفكيره عليه، فيكون (الشيء كما يبدو لي) مطابقاً (للشيء في حد ذاته وكما هو) تماماً!

ومما يساعد على جلاء ذلك أكثر فأكثر، شواهد من عالم التكوين، فإن (النار كما هي) محرقة ومضيئة دون شك، أما (النار كما تبدو للطفل) فقد تساعده خلفياته المعرفية على تقبل هذه الحقيقة، كما لو تعرض من ذي قبل لتجربة مُرة احترقت فيها أصابع يده، وحينئذ يتطابق الواقع (وهو النار، كما هي هي) مع (المعرفة) بأن النار محرقة ومضيئة ببركة تلك الخلفية التجربية السابقة، فتكون (الخلفيات) عاملاً إيجابياً للوصول إلى الحقيقة، أو للإطمئنان بها.

وعالم الطبيعة مليء بألوف الشواهد، على التطابق (الكلي، أو الجزئي في جهة من الجهات) بين الطبيعة كما هي (سواء كانت مادة، أم طاقة، وسواء كانت جماداً أم نباتاً أم حيواناً أم إنساناً، و..) وبين الطبيعة كما تبدو لنا (سواء «تعرفنا» على ذلك في علم الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك أو غيرها).

وذلك ببركة (المسبقات الفكرية) و(الخلفيات النفسية)...

فأين تذهبون؟!

خامساً: هناك حقائق تتحدى التلوّن

هنالك حقائق ومعارف عصِيّة على (التلوّن) بلون (المسبقات الفكرية) أو (التشكل) بشكل النفس المدركة، وتلك الحقائق «تأبى» التشكل أو (التأطر) بإطار ثقافي سواء كان إطاراً لشخص أم مجموعة أم أمة، ومن تلك الحقائق (المقولات الإثنى عشر التي اعترف «كانط» أنها من (الأحكام القبلية العقلية).

كما فصلناه في موضع آخر. وبعبارة أخرى: إن درجة (سطوع الحقائق) مختلفة، فإن من الحقائق في سماء المعارف، ما هي كالشمس الضاحية، ومنها ما هي كالشمعة الشاحبة، وكما في عالم التكوين، كذلك في عالم المعرفة؛ فكما قد لا يسمع المرء (صوت الهمسة) وكما قد لا يرى (الأعشى) في الضوء الخافت، كذلك قد لا (يتقبل) أو (يفهم) الإنسان (حقيقة من الحقائق ذات الإشعاع الضعيف) ولنمثل لذلك بقبول بعض تفاصيل عالم البرزخ، أو الآخرة، أو بقبول أن (المساواة) ليست قيمة مطلقة، بل (العدل)؛ لأن النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه، فلو ناقضت المساواةُ العدالةَ، كانت ظلماً، وكان العامل بها جاهلاً ناقصاً.

وفي الاتجاه المقابل، فإن من الحقائق ما يشرق كألف شمس، وما يسمع دويّه كما يسمع المرء صوت الرعد.

ومن تلك الحقائق: وجود الألم ـ خاصة إذا كان شديداً ـ و(الحزن) و(الفرح) و(الغضب) و(الجوع والعطش)، مما يدركه الإنسان بالحواس الباطنة.

وكذلك: (إننا نفكر) و(نتخيل) و(نتوهم)، أي ندرك المعاني المجردة الكلية وندرك المعاني الجزئية، كما ندرك الصور الجزئية.

ومن تلك الحقائق: استحالة أن نكون قد خلقنا أنفسنا، واستحالة الدور والتسلسل وهكذا.

والحاصل: إن هذه الحقائق من القوة والمِنعة، بحيث لا يحجبها حجاب، وليس بمقدور أية مسبقات فكرية، أو خلفيات نفسية، أن تقوم بعملية (تحوير) أو (تحريف) أو (تشويه) لأصل تلك الحقائق، وإن أمكنها أن تقوم بعملية (مكيجة وتجميل) أو (مُثلة) لبعض التفاصيل، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومع أنه يكفي أن نسوق حقيقة واحدة فقط لنقض الكبرى الكلية، التي

إدعاها كانت ؛ فإن الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية.

إلا أن بمقدورنا أن نحشد عشرات المعارف بل المئات من الحقائق والمسائل المتوزعة على شتى العلوم الإنسانية وغيرها، ولعل القارئ الكريم يَعثُر في مطاوي هذا الكتاب على الكثير الكثير من الشواهد والأدلة، والمصاديق، ويكفي أن نشير الآن إلى مثالين فقط ـ رغم أنهما ليسا من عالم المستقلات العقلية بل هما من عالم مسائل العلوم الإنسانية، ولذا فإننا نعدهما مثالين تقريبيين وإن صح بوجهٍ اعتبارهما دقيقين:

ففي علم الاقتصاد نجد قانون تناسب العرض والطلب والقيمة والعلاقة المتعاكسة بينهما، فكلما كثر العرض مع ثبات الطلب، أو تناقصه، نقصت القيمة، وكلما زاد الطلب مع ثبات العرض أو تناقصه ارتفعت الأسعار.

ولا مجال للنقض ببعض صور تخلّف القاعدة؛ إذ أنها نتيجة تدخل عوامل أخرى ذات صلة، إنما الكلام في عاملي (العرض والطلب) و(القيم والأسعار) بما هما هما، أي إذا لوحظا كعاملين متغيرين، مع تثبيت وتحييد سائر العوامل، نعم مع تدخل عامل خارجي يوجب (ضبط الأسعار) كضغط الدولة، أو تدخل عامل أجنبي يوجب الزهد في البضائع، كزلازل متتالية، فإن ذلك القانون، يحل محله قانون آخر.

وفي علم النفس والاجتماع نجد قانون (الاستجابة الشرطية) الدالة على أن تكرر مشاهدة عامل أجنبي، مقترناً بالعلة الحقيقية لظاهرة معينة، أو سابقاً لها بقليل، يدفع المشاهد لتكرار نفس (أو بعض، أو ما يقرب من) ردود الأفعال التي كانت تحدث لديه، لدى مشاهدة العلة الحقيقة لتلك الظاهرة.

وإذا أردنا تحري الدقة العقلية، نقول: إن تأثيرات قانوني (العرض والطلب) و(الاستجابة الشرطية) في مسبباتها المعهودة، إنما هو بنحو (المقتضي) لا العلة التامة، وبذلك يتضح أن ما يُرى من مواطن تخلّف

(القاعدة) فإنما هو لفقد شرط، أو وجود مانعٍ.

مواطن اختلاف الأفهام

ولعل هنالك من يعترض فيقول: إن (أفهام الناس) عن (العرض والطلب) و(الاستجابة الشرطية) وغيرهما، (مختلفة) فكل يفهم شيئاً، وما ذلك إلا لتبعية الإدراك والفهم، للمسبقات الفكرية والحالات والكوامن النفسية.

ونقول في الجواب: إن اختلاف الأفهام هذا، قد يكون عائداً للجهل، لا للتلوين وإعادة التشكيل، وقد يكون موطنه ومحوره التفاصيل، لا الأصل، وقد يكون الاختلاف في (المصاديق) لا (المفاهيم)؛ إذ قد يكون المفهوم واضحاً إلا أن الاختلاف والخلاف والتشكيك إنما هو في المصاديق.

توضيح ذلك: إن ما يتوهمه الهرمينوطيقي اختلافاً في (عامل الإدراك) وكونه ناتجاً عن (المسبقات الفكرية) أو (العوامل النفسية) لا إطلاق له، ولا عمومية أو شمولية لذلك؛ إذ:

أ: قد يكون منشأ الاختلاف عدم وضوح التصور أو عدمه أصلاً فيعقبه عدم التصديق والتشكيك أو الإنكار (عدم فهم السامع لمعنى العرض والطلب مثلاً، أو لمعنى الاستجابة الشرطية) فيرفض تبعاً لذلك «القاعدة»، لكن رفضه هذا لا ينفع القائل بالنسبية، لأنه رفض نابع عن جهل، لا عن (معرفة متلونة)، كما أن علاج الجهل معروف وسهل وهو التعلّم والتعليم.

ب: وقد يكون الاختلاف في (التفاصيل) و(الحدود) و(الحواشي) و(المكملات) دون (الأصل) و(الجوهر) و(ذات الحقيقة)؛ ذلك أن أصل القاعدة قد تكون عصِّيةً على (التلوّن) بالمسبقات الفكرية أو التشكل على حسب الخصوصيات النفسانية، ومن دون أن تكون التفاصيل كذلك،

فكيف ينقض ذاك بهذا؟ وكيف تُعمّم ثنائية (الشيء في حد ذاته) هو (غير الشيء كما يبدو لنا)؟

ج: وكثيراً ما يكون الاختلاف في (المفردات) و(المصاديق)، دون (المفهوم) و(الكلي)، لكن ذلك يبعث على الاعتقاد خطأً، بأن ذاك هو هذا!

وبعبارة أصولية: الشبهة قد تكون مفهومية، وقد تكون مصداقية، فقد نشك مثلاً في المياه الزاجية والكبريتية، أنها مياه أم لا[١]، فهذه شبهة عائدة للمفهوم.

وقد نشك في هذا الإناء الخارجي، أن السائل الموجود فيه[٢]، هل هو ماء، أم عصير، أي هل هو ماء مطلق أو مضاف، أو هل هو ماء أو خلٍ؟

والتحقيق: أن الخلاف في كافة المستقلات العقلية، قد يكون نابعاً من ذلك، ألا ترى إتفاق العقول على أن (العدل حسن)، إلا أن الخلاف والاختلاف قد يكون في (المصاديق) وأن هذا عدل أو ظلم، وذلك كإعطاء المرأة ـ في بعض الصور ـ نصف إرث الرجل.

سادسا: تطور العلوم يتجاوز (الثنائية) تدريجياً[٣]

إن (تكامل العلوم) وتطور العلم والتكنولوجيا والأجهزة العلمية، كل ذلك يقضي بالتدريج ولكن باستمرار وفي حركة تصاعدية، على ثنائية (الشيء كما هو، أو الشيء في حد ذاته) و(الشيء كما يبدو لنا)؛ ذلك أن الفاصل بين الشيء كما هو في واقعه، والشيء كما يبدو لنا، يعني بنفس النسبة، الجهل بالحقيقة، وحركة العلوم أثبتت أن لها الكلمة العليا في القضاء ـ وأن التدريجي ـ على الجهل بكافة أشكاله وألوانه.

(١) مع علمنا بأن هذا الموجود هنا هو ماء كبريتي مثلاً.

(٢) مع معرفتنا لمفهوم الماء ومعناه وحدوده.

(٣) هذا الجواب يصلح أيضاً جواباً عن التفسير الثاني، لنظرية كانط.

إن تكامل العلوم والمسيرة الإنسانية، سوف يفرز النتائج التالية:

أ: المقدرة على السيطرة على «اللا وعي» أو «الوعي الباطني» وعلى المسبقات الفكرية، والخلفيات النفسية.

ويشهد لذلك التطور الذي أحرزته علوم، كعلمي النفس، والاجتماع، وعلوم كعلمي الأعصاب، والمخ.

ذلك أن (علم النفس) مثلاً يقوم بدور (الكشّاف) في مجاهيل النفس، كما يقوم (الدليل) بدور المرشد في مجاهيل الغابة أو الصحراء. وكلما تكامل هذا العلم أكثر فأكثر، كانت دلالته أشمل وأوضح وأصح وأدق.

ب: الاقتراب من بواطن الأشياء أكثر فأكثر، والتحول من المعرفة السطحية لـ: الـ(فنومن) والظواهر، إلى المعرفة العميقة لـ: الـ(نومن) والبواطن وحقائق الأمور و(الشيء في ذاته).

ومما يوضح ذلك معرفة الإنسان أكثر فأكثر بواقع وخصائص الأجسام والجزيئات والإلكترونات، والبروتونات، وبواقع (النور) وفوتوناته.

والذي يساعده على ذلك إختراع آليات أكثر تطوراً للوصول إلى بواطن الأشياء، كالمجهر (المكروسكوب)، وكدراسة الاشياء عبر مختلف أنواع الأشعة والذبذبات، التي تُوَجَّه إلى ظاهره وباطنه (كأشعة الليزر، وجاما، والأشعة السينية، والكهرو مغناطيسية، وغيرها).

كما يساعده على ذلك اختراع أجهزة قادرة على حل المعادلات المعقدة والمتشابكة والمعمقة، بسرعة مذهلة تفوق سرعة الفكر البشري العادي، بما لا يتصور.

وأوضح مثال لذلك: ما توصل إليه العلماء حديثاً من صناعة الحاسوب (الكمبيوتر) قادر على إجراء ألفين وخمسمائة تريليون عملية بالثانية، ولا يعتمد هذا الرأي بالضرورة، على إنقلاب (الكمية) إلى (كيفية)، وتحول العدد إلى كيف، بل إن هذه العمليات بذاتها قد تتناول أعماق (الذرة)

و(الجينات الوراثية) و(الفوتونات) وغيرها.

سابعاً: بدائل العلم الاكتسابي[1]

إن الوصول لحقائق الأشياء وبواطنها وبدون تلّون بالخلفيات أيضاً، لو استعصى على (العلم) فرضاً، فإنه ليس لمدّع أن يدعي أنه مستعصٍ على السبل الأخرى لكشف الحقيقة.

إن (العلم) قد لا يستطيع أن يهدم الحاجز ويقضي على الفاصل بين (الشيء في حد ذاته) و(الشيء كما يبدو لنا) وقد لا يكون بمقدوره توفير الضمان للتطابق بين ما أدركناه من الشيء وبين ما هو عليه حقاً، لكن ليس للعالم ما دام عالماً أن ينفي قدرة الطرق الأخرى على الوصول لحقائق الأشياء وبَواطنها، واختراق حجب المكتنِفات والحواجز، والوصول للبواطن والأعماق، وللشيء في حد ذاته، وكماَ هو، والطرق الأخرى هي:

١: الوحي

٢: الإلهام بالمعنى الأعم

٣: الرياضات النفسانية

٤: العلم الحضوري[2] حيث إن (العلم الحضوري) يعني حضور ذات المعلوم بشراشر وجوده وحقيقته، لدى العالِم.

وذلك مما يستدعي البحث عنه، مقاماً آخر، وسنشير إلى بعضها في الجواب القادم بإذن الله تعالى.

هذا مع قطع النظر عن أن العلم بنفسه، قد يتطور، ليصل إلى أعماق ذاته وبواطنه، وبإزاحة عامل التلون بالخلفيات والمسبقات، كما هو حصيلة

(١) هذا الجواب يصلح أيضاً كإجابة على نظرية «كانط» على التفسير الثاني لـ(الشيء في ذاته، والشيء كما يبدو لنا).

(٢) تكلمنا حول (العلم الحضوري) في كتاب: «الحجة، المعاني والمصاديق» من سلسلة (بحوث في «المبادئ») وفي: «مباحث الأصول ـ القطع».

الجواب السابق.

ثامناً: مرجعيات (المعرفة)[١]

لا ريب في أن الشيء كما نفهمه أو كما يبدو لنا، قد يعكس في بعض الاحيان، صورة مغايرة عن الواقع، فلا يكشف (الإدراك) بأمانة وصدق عن واقع الشيء أو الشيء في حد ذاته وكما هو.

لكن (الخالق) جل اسمه، كما خلق (مرشِّحات) في عالم التكوين، كذلك خلق (مرشحات) في عالم المعرفة، أو إن شئت فقل: خلق (مرجعيات)[٢]ـ أحدها نور العقل ـ مهمتها تصفية الشوائب، وتصحيح مسار (المعلومة)، وصقل مرآة الفكر، لكي يتطابق (الإدراك) مع (المدرَك) ولكي يكون الشيء ـ المتلون والمتلوث بالقبليات ـ كما بدا لنا أولاً، مطابقاً للشيء كما هو هو بعد مروره بمصفاة العقل، ثانياً.

فكما أن (العقل) ـ وهو إحدى المرجعيات ـ قادر على تصحيح أخطاء الحواس (كرؤية الجسم البعيد، صغيراً، ومشاهدة إلتقاء الخطين المتوازيين في إمتداد البصر، وتصور الجسم المنطلق بسرعة كبيرة، ذا امتداد كخطٍ طويل، أو الجسم المتحرك في دائرة، كدائرة متصلة).

كذلك فإن العقل قادر على تصحيح أخطاء (التفكير) و(الإدراك) و(المعرفة) وإذا كان (العلم) أو الذهن غير قادر ـ على حد زعم كانط ـ على الوصول إلى حقائق الأشياء وبواطنها، فإن ذلك لا ينفي وجود قوى أخرى، ستأتي الإشارة إليها ـ قادرة على ذلك، وبعبارة أخرى: إن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

(١) هذا الجواب أيضاً يصلح جواباً عن كلا المعنيين.

(٢) المرجعيات، إحدى مهامها (التصفية) و(الترشيح) فـ(المرجعيات) فكرة أشمل من (المرشحات).

ومن المرجعيات:

أ: مرجعية الفطرة والوجدان

(الفطرة) و(الوجدان)، ولذا نجد أن الإنسان كلما انحرف عن (الحقائق الفطرية)، صرخ به صارخ الفطرة، ووخزه الضمير والوجدان، فأعاده إلى (أحضان الحقيقة).

ولذا نجد أن (المصالح) و(الشياطين) و(العادات والتقاليد) قد تزين للضالين (قتل الأبرياء) فيتحول (ما هو قبيح في حد ذاته) إلى (حسن كما يبدو له) ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا﴾[1]، إلا أنه، وبعد فترة تطول أو تقصر، تنقشع عن عينية حجب الظلام ويبدأ وجدانه يعنِّفُه، وضميره يوخزه، وفطرته تؤنبه، وهذا مثال واضح على مرجعية (الوجدان).

ومن أوضح الأمثلة على (مرجعية الفطرة): الردّ الفطري البديهي الواضح على (السوفسطائي) الذي ينكر وجود العالم، ووجود ذاته، ووجود أي شيء، ويقول: كل هذه أوهام وأحلام وأساطير.

إن (الفطرة) تشكل (مرجعية) أكيدة لكل البديهيات، ولولاها لإنهار النظام المعرفي كله، ولم تبق هنالك (أشياء) حتى نقول أن لها ظواهر (فنومن) وبواطن (نومن) وأنها كما تبدو لنا تختلف عنها كما هي في حد ذاتها)؟! فلا التفاحة موجودة، ولا حمرتها أو رائحتها ولا غير ذلك!

ب: مرجعية العقل

(العقل) فإن العقل (نور)، وما أكثر ما كان (العقل) مرجعاً لتصحيح أخطاء الحواس الظاهرة أو الباطنة، وما أكثر ما كان مرجعاً لتصحيح أخطاء ما توهمه الناس (علماً)، وقد فصلنا الحديث عنه في كتاب (الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية).

(١) سورة فاطر. ٨.

ج: مرجعية الأنبياء والأوصياء

ومن المرجعيات (الأنبياء والرسل والأوصياء). وبذلك نكتشف برهاناً جديداً ـ أو طريقة عرض جديدة ـ على ضرورة بعثة الأنبياء ووجود الأئمة من بعدهم والأوصياء، وعنوان البرهان: أنه لابد للخالق الذي خلق الكون والبشرية، لغاية، وهي:

١- التكامل بالعبادة.

٢- والرحمة.

٣- والعلم[1].

ولذلك وضع لهم قوانين، ونهج لهم مناهج، وعرفهم النافع لدينهم ودنياهم، وحذرهم من الضار[2]، وأراد منهم العلم والمعرفة بالكثير من الحقائق الغيبية والمادية، ويسَّر ذلك لهم، قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْأَفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[3]، و: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ ﴾[4] وفي الحديث: «وسِر في ديارهم وآثارهم، فانظر فيما فعلوا.. »[5]، وما أكثر أوامر التعلم والعلم والمعرفة في القرآن الكريم والروايات الشريفة، خاصة مع إحاطته تعالى بأن (الخلفيات النفسية) و(القبليات الفكرية

(١) فصلنا الحديث عن ذلك في كتاب «بحوث في العقيدة والسلوك» ومن الآيات الدالة: قوله تعالى ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ سورة الذاريات: ٥٦، و ﴿اللهُ الَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾ سورة الطلاق: ١٢، و﴿وَلا يَزالُونَ مُخْتَلِفينَ ﴿١١٨﴾ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ سورة هود: ١١٨-١١٩.

(٢) كقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ﴾ سورة الأعراف: ١٥٧.

(٣) سورة فصلت: ٥٣.

(٤) سورة آل عمران: ١٩١.

(٥) نهج البلاغة: ج٣، كتاب ٣١، من وصية له للحسن بن علي سلام الله عليهما، ص٣٩.

والمعرفية) كثيراً ما تؤثر في تشويه المعرفة، وتقطيع الحقيقة أو تلويثها، أو تغيير الواقع؛ لابد له ـ بالنظر لحكمته، ورحمته، ولطفه، وجوده وكرمه ـ من أن يخلق (مرجعية) فكرية ـ عقدية ـ علمية، عملية شاملة، وقد فَعَلَ، ولذلك قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[1] والتفصيل يطلب من (علم العقائد والكلام والفلسفة).[2]

ولنكتف ههنا بإشارة واحدة فقط في هذه الآية الشريفة، وهي:

إن ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ قد يستظهر منها أن لها بعدين: بعداً كمياً وبعداً كيفياً، ففي بعد الكم يستظهر أنه تعالى علّمه أسماء كافة الأشياء من مجردات وماديات، ومن جواهر وأعراض، ومن أفكار ومفاهيم وعلوم وغيرها.

وفي البعد الكيفي يستظهر أن تعليمه لم يكن تعليماً سطحياً، كمعلوماتنا، أي لم يكن علماً ظاهرياً بمظاهر الأشياء وظواهرها و(ما يبدو لنا منها) بل كان أيضاً علماً واقعياً ببواطن الأشياء وأعماقها و(الشيء كما هو في حد نفسه)، أي كان علمه مما يحيط بالشيء كماً وكيفاً وجهة.

والحاصل أن ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ له عموم أفرادي، وإطلاق أحوالي وأزماني.

بل قد يقال: إن علمه بالأسماء كان علي نحو أسمى من العلم الذي يوجد لدينا بأسماء الأشياء، ولعله كان نوعاً من العلم الحضوري، والله العالم.

والحاصل: أن علم آدم بالأسماء، كان علماً مطلقاً، لا ترتقي إليه النسبية بوجه أبداً، فكان:

(أ) شاملاً كاملاً.

---

(١) سورة البقرة: ٣١.

(٢) ليراجع «حق اليقين» للسيد عبد الله شبر، و«شرح التجريد» للعلامة الحلي وغيرهما.

(ب) قطعياً يقينياً لا ظنياً.

(ج) مصيباً مائة بالمائة لا مخطئاً في أصل القضية أو في جهة من جهاتها.

(د) غير متغير بتغير الظروف والأحوال أو حدوث الطواري أو تغير الأزمان.

(هـ) وكان ذا معايير موضوعية تضمن له مطابقة الواقع، وذا منهجية واقعية علمية ربانية.

(و) وكانت الأسماء ـ أو اللغة الحاملة لتلك المعاني إن كان ثمت لغة ـ لغة مطلقة غير نسبية.

(ز) وكانت مما تتناول ظواهر الوجود وبواطنه، فقد تطابق لديه (الشيء كما يبدو له) مع (الشيء في حد ذاته).

وقد جاء في تفسير العياشي عن أبي عبد الله سلام الله عليه، في الجواب عن سؤال أبي العباس قال:

سألته عن قول الله: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[1] ماذا علّمه؟ قال: «الأرضين والجبال والشعاب والأودية ـ ثم نظر إلى بساط تحته وقال: ـ وهذا البساط مما علمه»[2] وظاهر الرواية «الأرضين و..» إنه تعالى علّم آدم حقائقها وظواهرها وبواطنها وقوانينها إلى غير ذلك، أي كافة شؤونها وما يرتبط بها، وقال: «إن الله تبارك وتعالى علم آدم عليه السلام أسماء حجج الله كلها ثم عرضهم وهم أرواح على الملائكة...»[3] كما في المعاني.

د: مرجعية قواعد من المنطق

ومن المرجعيات (الكثير من قواعد المنطق). فمثلاً قواعد إنتاج القضايا

(١) سورة البقرة: ٣١.

(٢) تفسير العياشي: ج١، ص٣٢، ح١١.

(٣) كمال الدين: ج١ السر في أمره تعالى الملائكة السجود لآدم ص١٣.

المسماة بـ(الإشكال الأربعة)، تعد مرجعية لا تقبل الجدل.

فإن إيجاب (الصغرى) مع كلية (الكبرى) ويرمز إليه بـ(مغكب)، لا ريب أنه ينتج كبرى كلية، كلما كان القياس من (الشكل الأول): الأوسط محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى.

وكذلك فإن اختلاف المقدمتين بالسلب والإيجاب، مع كلية الكبرى، ويرمز إليه بـ(خينكب)، لابد أن ينتجٍ قضية دائميةٍ في (الشكل الثاني للقياس): وهو ما كان الأوسط محمولاً في المقدمتين معاً.

وكذلك فإن كون الصغرى، موجبةً، مع كلية إحدى المقدمتين ويرمز إليه بـ(مغكاينٍ)، لابد أن ينتج كبرى كلية، في الشكل الثالث: ما كان الأوسط موضوعاً في المقدمتين.

كذلك فإن شرط إنتاج الشكل الرابع هو أن لا يتألف من سالبتين أو جزئيتين أو من سالبة صغرى وجزئية كبرى، وأن لا تكون إحدى مقدماته سالبة جزئية، وأن تكون الصغرى كلية إذا كانت المقدمتان موجبتين، وهو ما يرمز إليه بـ(مينكغ) أو (خينكاين).

وكذلك من القواعد المسلَّمة في الإنتاج: قواعد (العكس المستوي) فإن:

(١) الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية.[١]

(٢) الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية.[٢]

(٣) السالبة الكلية تنعكس سالبة كلية.[٣]

---

(١) مثل: كل حديد يتمدد بالحرارة، لا يصح عكسه الكلي إلى: كل ما يتمدد بالحرارة فهو حديد، بل الجزئية صحيحة فقط: بعض ما يتمدد بالحرارة حديد.

(٢) كـ: بعض الإنسان أبيض، تنعكس إلى: بعض الأبيض إنسان، وبعض الأطباء مفكرون، تنعكس إلى: بعض المفكرين أطباء.

(٣) مثل: لا شيء من الواجب الوجود بالذات، بحادث، وعكسه: لا شيء من الحادث بواجب الوجود بالذات.

(٤) السالبة الجزئية لا عكس لها.[١]

ولا يتوهم أن العلم الموجبة الكلية قد تنعكس كلية؛ إذ نجيبٍ أن ذلك صحيح مع توفر العلم الخارجي بالتساوي، والكلام هو في (الإطِّراد) وأن الموجبة الكلية يصدق أبداً عكسها إلى موجبة جزئية، فتتخذ قاعدة لاستنباط المجهول، ولا تصدق إلا أحياناً بعكسها إلى كلية، فلا تتخذ قاعدة لاقتناص المجهول.

وبذلك تتضح الإجابة أيضاً عن شبهة أن السالبة الجزئية لا تنعكس.

وكذلك الحال في قواعد (عكس النقيض) وهو (تبديل كل من الموضوع والمحمول بنقيض الآخر مع بقاء الكيف، وفرض صدق الأصل) ـ وهي طريقة القدماء ـ.[٢]

أو (تبديل الموضوع بنفسه إلى محمول، وتبديل نقيض المحمول إلى موضوع، مع فرض صدق الأصل) وهي طريقة المتأخرين.[٣]

هـ: مرجعية العلم الحضوري

ومن المرجعيات (العلم الحضوري) فإن (العلم[٤] الحصولي) يحتمل فيه الخطأ، أما (العلم الحضوري) فإنه لا يحتمل فيه الخطأ، بل لا يعقل الخطأ فيه؛ لأنه حضور المعلوم بنفسه لدى العالم، ولا معنى محصَّل له (الخطأ) في عالم الثبوت نفسه، بل الخطأ ينشأ من توهم تطابق عالم الإثبات مع عالم الثبوت.

---

(١) ف(بعض الطاقة ليست بنور) لا يصح عكسها إلى (بعض النور ليس بطاقة) ـ مع إلتزامنا بأن النور من أنواع الطاقة لا المادة.

(٢) فلو صح (كل مادي فهو زمكاني، أي في زمان ومكان) صح (كل لا زمكاني فهو لا مادي).

(٣) وصح (لا شيء من اللا زمكاني بمادي).

(٤) والمراد (القطع) فإنه أعم من العلم والجهل المركب، أما (العلم) فلا يطلق إلا لدى الإصابة، كما فصلنا ذلك في كتاب (مباحث الأصول ـ القطع).

وعلى أي؛ فإن (العلم الحضوري) متى حصل يعد (المرجعية) لتصحيح أخطاء العلوم الحصولية، أي كل علم نتج عن الخطأ في الفكر، أو الحواس، أو عن إكتناف القضية بالمسبقات والخلفيات.

ويتضح ذلك عبر تبسيطه بالمثال الآتي، فإن معلومات الشخص، عن القوة الغضبية، تخضع للتصحيح، كلما تأجج غضب الشخص فحضر لدى ذاته نفس المصداق الحقيقي لـ(الغضب) أي إذا ثار غاضباً، فإنه عندئذ وبمراقبة هذه القوة الغضبية وقتَ تأججها وحضورها لديه بذاتها، يستطيعُ أن يعرض صوره الذهنية المسبقة عن الغضب، ليكتشف الصواب من الخطأ، والمثال التقريبي[1]: رقابة الأطباء للمريض في حالة تقلباته النفسية والصحية.

والأمر كذلك، في كل من (قطع بعدم وجود الخالق)، فإنه وفي مواجهة أي خطر عظيم وفي أي منعطف خطير مصيري، كإرتجاج شديد للطائرة، وسقوطها السريع، أو تلاعب الأمواج العاتية بالسفينة وكأنها ريشة في مهب الأعاصير؛ فإنه عندئذ تتلاشى (صوره الذهنية، وعلومه الخاطئة، ورفضه لوجود الله، ليحل محلهُ الإحساس الوجداني الفطري، بوجوده جل وعلا).

قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم مَّتَٰعَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾.[2]

وذلك كله، على مسلك مشهور الفلاسفة والمتكلمين، الذين أذعنوا بتحقق العلم الحضوري، للإنسان.

لكننا ارتأينا غير ذلك، وارتضينا أن العلم «نور يقذفه الله في قلب من

---

(١) هذا المثال تقريبي، لأن علم الأطباء الحاصل مع الملاحظة والمراقبة، هو علم حصولي كما لا يخفى.

(٢) سورة يونس: ٢٢-٢٣.

يشاء»[1] وأنه ليس بالحصول ولا بالحضور، وقد فصلنا الحديث عن ذلك في «الحجة، معانيها ومصاديقها» وفي «مباحث الأصول ـ القطع» بالمناسبة، فلا ضرورة للتكرار.

وعلى أي، فإن (المرجعية) على مسلكنا هذا تكون لذلك (النور) بدل (العلم الحضوري)، وذلك ما يشهده كل إنسان عندما يتنبه فجأة من غَفلة مُرة طويلة، تحكمت فيه؛ ولذا نجد كثيراً من العلماء (يؤمنون بالله تعالى) إثرَ صدمة معينة.

ومثاله العرفي (النور) الذي ينقدح فجأة في ذهن المرء، فيكشف له خيانة صديق له والتي استمرت ـ لربما ـ لعشرات السنين.

و: مرجعية الطبيعة

كما أن من (المرجعيات)، (الطبيعة) بنفسها، وذلك عبر نظام ردود الأفعال والآثار الوضعية والانعكاسات التكوينية.

تاسعاً: الحقائق الشفافة

إن (الحقائق) إنما يتعقل فيها ثنائية (الشيء في حد ذاته والشيء كما يبدو لنا) لو كانت ذات بعدين: ظاهري شكلي (يتكون من لون وحجم وشكل مما يحس بالحواس الخمس) وداخلي باطني خفي مستتر، أما الحقائق (الشفافة) فلا، ونعني بالحقائق الشفافة الحقائق التي يكون ظاهرها عين (أو كاشف عن) باطنها من غير أن تتركب من أجزاء خارجية ظاهرية أو باطنية، أو تلك البسيطة التي لا شكل أو لون أو حجم أو طعم أو ملمس لها، وذلك مثل:

(١) انظر مصباح الشريعة: ص١٦ الباب السادس.

(الحقائق المنطقية)[١] و(الأحكام العقلية)[٢] و(المستقلات العقلية)[٣] ومثل المجردات، فتأمل.

أو نقول: إن ثنائيته ترتد عليه حينما يكون الحديث عن (الظاهر) نفسه، دون الباطن، أي عندما نتحدث عن ما يناله الحس مباشرة، أي عندما يكون الحديث عن (الشكل) و(الحجم) مثلاً، فهل يعتبر إدراكنا لها أيضاً (ثنائياً) أم واقعياً؟ أم يراها مثل أو من (قبلياته الاثني عشر)؟ولا يخفى أن هذا الاعتراض وارد على التفسير الثاني لتلك الثنائية.

عاشراً: مصنوعات البشر

إن مما يستدل به على نسف تلك الثنائية ورفض التغاير الحتمي بين (الشيء في ذاته) وبين (الشيء كما يبدو لنا) هو: أن من الممكن للبشر والمقدور لهم - بل قد فعلوا ذلك - صنع أدوات وأجهزة وأشياء ذات جواهر وأعراض، أو ذات حقيقة واحدة وخواص متشابهة.

ويظهر ذلك في الحقائق التركيبية ذات الوحدة العرفية والاعتبارية.

ألَم يصنع البشر: الكمبيوتر؟ وجهاز التلفاز والإذاعة؟ بل ألم يستنسخ البشر النعجة (دولّي) بل والإنسان أيضاً؟ وألم يحوّل مادة إلى مادة أخرى، أو إلى طاقة؟

إن (الشيء في حد ذاته) إذا لم يكن مما يمكن للبشر أن يناله، بأي وجه من الوجوه، فكيف صنعه؟ وكيف صنع مثله؟

وهذا الإعتراض مما يسجل على كلا تفسيري تلك الثنائية[٤]؛ إذ إذا كان

(١) الحقائق المنطقية مثل الأشكال الأربعة وشروط إنتاجها، القياس الاستثنائي، عكس النقيض، العكس المستوي، الموجهات البسيطة، الموجهات المركبة... الخ.

(٢) كحكمه بامتناع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، أو الدور والتسلسل أو كون الجزء أعظم من الكل.

(٣) هذا من باب ذكر العام بعد الخاص، مثل (حسن العدل وقبح الظلم) و(حسن الاحسان) وغير ذلك.

(٤) أي التفسيرين الثاني والثالث. الذين ذكرناهما أول البحث.

(الباطن والجوهر) علة (الظاهر) كما يعترف به كانط، فكيف يصنع البشر جهازاً متكاملاً يضم الجوهر والظاهر، ويحظى بنسبة نجاح ١٠٠٪ وهو لا يدرك الباطن والجوهر بوجه من الوجوه؟ وهل يعقل أن تكون العلة ـ أو ما هو بمنزلتها ـ جاهلاً تمام الجهل بالمعلول؟

وكيف للبشر أن يصنع ذلك الجهاز، والحال أن ما حضر لديه من انعكاسات الشيء (أي صورته العلمية الإدراكية عنه) مختلف عن الشيء في حد نفسه وكما هو هو؟ كيف ينتج ذلك الجهاز ويوصل للأهداف المتوخاة بالضبط، دون أن تصح وتتطابق معلومات صانعه عن الشيء، مع الشيء في حد ذاته؟

لكن لعله يمكن التصدي لهذا الإعتراض عبر التمسك بأن البشر ههنا ليس إلا علة معدة، ثم إنه الفاعل للعلة الصورية لا للعلة المادية والجوهر، فتأمل.

هذا وسنعود في آخر الكتاب، للتوقف عند مقولة (الشيء في ذاته) مرة أخرى بإذن الله تعالى.

١٥- العلم مادي متغير

المعنى الخامس عشر من معاني النسبية: إن العلم والفكر مادي، وكل مادي متغير، فالعلم متغير، فهو إذن نسبي لا مطلق) مستدلين بان الفكر والإدراك من خواص الدماغ، والدماغ مادي مركب، فكما يقع الدماغ تحت سيطرة قوانين التحول والتغير والتكامل أو الانحطاط، كذلك العلم أو الادراك أو الفكر، فلا يوجد علم ثابت، بل كل علم فهو نسبي أي متغير ومتحول.

الجواب:

أولاً: شبهة في مقابل البديهة

هذه الدعوى، شبهة في مقابل البديهة، فلا يؤخذ بها، ويكفي لإبطالها بداهة أن المعادلات الرياضية (من حساب وهندسة) لا تتغير أبداً، فإن حاصل ضرب ٥ في ٥ هو ٢٥ وحاصل جمع ٥ و٥ هو عشرة، ومساحة المربع هي نتاج ضرب أحد أضلاعه في الآخر، وتبقى هذه النتائج هي هي، مهما تغيرت خلايا أمخاخنا أو عصبوناتها أو غيرها.

وكذلك كافة القضايا الانتزاعية مثل إمكان الممكن وزوجية الأربعة وغيرها، من أنواع المعقولات الثانية الفلسفية مما كان الإتصاف فيها في الخارج والعروض في الذهن، وكذلك كافة الأحكام العقلية ككون الكل أعظم من الجزء واستحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما... وهكذا.

ومن البديهي والمعترف به لدى العقلاء كافة أن هذه المعادلات والألوف من أشباهها لا تتغير أبداً، بل إننا نكتشف بالبرهان الإني، من عدم تغيرها، الجواب الثاني وهو:

ثانياً: العلم ليس مادياً

إن (العلم) ليس مادياً، وإلا لتغير كما ذكرتم بمرور الزمن وبالتغيرات التي تطرأ على المخ، وحيث إن العلم[1] ـ أو بعض مفرداته الأساسية كالبديهيات وكعلوم الحساب والهندسة ـ لا تتغير أبداً، نكتشف من ذلك بالبرهان الإني أن العلم ليس مادياً.

والقياس استثنائي هكذا: لو كان العلم مادياً لتغير دائماً، لكنه لا يتغير دائماً[2]، فليس بمادي.

وبعبارة أخرى: إن اختلاف (أمخاخ الناس) مع اتحاد العديد من المعلومات

(١) أي من حيث هو علم، لا يتغيّر.

(٢) دقّق في أن (دائماً) قيد للمنفي (وهو يتغير) لا للنفي (وهو لا).

(كالمستقلات العقلية، والرياضيات) لدليلٍ على أن (العلم) أمر فوق المادة؛ إذ لو كان المخ معروضاً للمعلومات ومحلاً لها، أو كان خالقاً للمعلومة (أو صائغاً لها كما يقول كانط) لتغيرت المعلومات، كلما تغيرت الأمخاخ، إذ المعلول يتغير بتغير علته، ولو قلتم كلا لا تتغير المعلومات بتغير الأمخاخ، قلنا إن ذلك هو المطلوب وإذن فلا نسبية.

ثالثاً: المطابق للواقع علم، وإلا فجهل

إن (العلم علم) إن طابق الواقع، وإلا فجهل بسيط أو مركب، وعلى هذا فلو (تغير المخ) أو تغيرت تفاعلاته الكيماوية أو نواقله العصبية، فإن تغيرت المعلومات بحيث لم تطابق الواقع، كانت خطأ، فلا معنى لنسبية العلم والمعرفة أيضاً، أي يبقى الصحيح صحيحاً أبداً؛ والخطأ خطأ أبداً فلا تصح النسبية بمعنى أن الشيء صحيح في فترة أو ما دام المخ هكذا، وعكسه الصحيح في فترة أخرى أو مادام المخ بنحو آخر.

بل الذي يصح ـ حسب مقالتكم ـ أن علومنا تتحول فتنتقل من (الصحة) إلى (الخطأ)، لو كانت صحيحة في المبدأ، أو من الخطأ للصحة، لو تحولت من اللا مطابقة إلى المطابقة، أو من الخطأ للخطأ، لو كان كل من المتحول عنه والمتحول إليه لا مطابقاً، فلا يعقل الشق الرابع، وهو: من الصحة للصحة إلا لو كانا فردي كلّي واحد وكان الحكم للجامع، كما أشار إليه السيد الوالد قدس سره في (الفقه).

التفريق بين (العلم) و(علومنا) وأجوبة عديدة

نعم قد يقال: صحيح أن (العلم) لا يتغير، إلا أن الكلام في (علومنا) أي (العلم المضاف) فلأن علومنا هي صفة قائمة بدماغنا والدماغ متغير فعلومنا متغيرة، فلا يصح لنا الاعتماد عليها أو تمييز الخطأ من الصواب فيها؟

والجواب: تطرقنا له بالتفصيل وبوجوه عديدة عند الحديث حول نظرية

ثنائية (الشيء كما يبدو لنا، والشيء في حد ذاته) كما أن الأجوبة الثلاثة السابقة كلها جارية ههنا، مع بعضٍ التغيير في التعبير[1] ونضيف:

إن بعض علومنا لا تتغير أبداً، وإن كانت مضافة إلينا، كما سبقت الإشارة إليه أيضاً، ولكن لو فرض تغير بعض علومنا ـ أو كلها فرضاً ـ فإن الله تعالى قد أوجد له[2] (مرجعية) لتحديد نوع التغيير ودرجته، وأين مكمن الخطأ بالضبط.

ونضيف للجواب أيضاً: من أين له أن (العلم) صفة قائمة بأدمغتنا أولاً؟ ومن أين له أنه لو كان قائماً بأدمغتنا فإنه يتغير بتغيرها ثانياً؟

وتوضيح ذلك بإيجاز:

١: إن الاحتمالات والأقوال في حقيقة العلم كثيرة، ومنها: أنه نور يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء ـ وهذا هو الحق[3] ـ.

ومنها أنه: (إضافة مقولية) و:

من تلك انْ في جنسه أقوال ... كيفٌ، إضافةُ، أو انفعال؟

ومنها أنه (إضافة إشراقية).

ومنها:

فأنكر الذهني قومٌ مطلقــاً ... بعضٌ قياماً من حلول فرّقا

وقيل بالأشباح الأشيا انطبعت ... وقيل بالأنفس وهي انقلبت

والحاصل: إنه على القول بالإضافة الإشراقية، فإنه لا تغير[4] وأظهر منه

(١) إذ نقول: ١: هذه شبهة في قبال البديهة، ويبطلها بوضوح أنه ورغم أن علومنا الرياضية قائمة بأدمغتنا، إلا أنها تبقى ثابتة غير متغيرة، ٢: العلم ليس مادياً، فليس بمتغير حتى لو فرض ارتباطه بنحوٍ ما بأدمغتنا، ٣: العلم المطابق صحيح وغير المطابق خطأ.

(٢) أو إن شئت (لنا).

(٣) كما فصلناه في كتاب «مباحث الأصول ـ القطع» وأشرنا له في كتاب «الحجة معانيها ومصاديقها».

(٤) فتأمل.

على القول بالحلول لا القيام, أو القول:

للشيء غير الكون في الأعيانِ   كون بنفسه لدى الأذهانِ

وأظهر منه بناء على إنكار الوجود الذهني، وأظهر منه بناء على أنه نور يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء فحيث إن النور يقذف من المبدأ المحيط بكل شيء، فإنه لا يتغير، فحتى لو فرض تغير الدماغ، فحيث أن إفاضة النور متواصلة، فإنه سيفيض النور الكاشف عن الواقع باستمرار متجاوزاً تغيرات الدماغ، بإيجاد التغيرات الضرورية لضمان الصحة والمطابقة وتفصيل ذلك يطلب من علم الكلام والفلسفة.[١]

٢ : ومن أين أن القائم بشيء بالمعنى الأعم، يتغير بتغيره؟ إذ من الواضح اختلاف (القيام الاتحادي)[٢]، عن (القيام الحلولي) عن (القيام بالعروض)، ومن الواضح أن القائم بالحلول يمتلك شخصية استقلالية، ولا تسري إليه تغيرات مكانه ومحله بالضرورة.

وعلى أية حال فإن العلم رغم تطوره فإنه لم يستطيع إثبات أن الصور العقلية المدركة هي صور مادية وليست ميتافيزيقية، وأن المدرِك الحقيقي الأصيل هو الجانب المادي من الإنسان، لا الجانب الروحي[٣]، غاية الأمر انه يثبت وجود (تزامن) في عملية الإدراك، أو على أقصى الفروض: (إعداد)[٤] بين التفاعلات الكيماوية في النواقلِ العصبية في المخ، وبين إدراك الحقائق والفهم والتفكير، وسيظهر لنا لاحقاً الدليل على أن الإدراك حقاً بالروح الإنسانية وليس بالجسد وأعضائه، فالعلم إذن قائم بالروح لا بالجسد والدماغ، فلا تتغير علومنا رغم تغير أدمغتنا.

(١) وقد أشرنا له في «مباحث الأصول ـ القطع» وفي «الحجة، معانيها ومصاديقها».

(٢) على فرض تحققه حقاً.

(٣) وهذا هو الجواب السابع الآتي.

(٤) أي التفاعلات تلك علل معدة للإدراك.

رابعاً: شهادة القضايا التاريخية

إن معلوماتنا عن الكثير من القضايا التاريخية، تشهد بكذب هذه الدعوى، فإن علمي بتاريخ ولادة ابني أو تاريخ تخرجه أو بتاريخ الحرب العالمية الأولى أو الثانية، أو غير ذلك، لا يتغير مهما قيل عن تغير المخ أو الزمن، والسر أن هذه العلوم ما هي إلا انعكاس عن الخارج، والماضي لا يتغير عما وقع عليه، فإن الحادثة إذا حدثت، فقد ارتسمت كلوحة ثابتة في نهر الزمن، ولا تتغير مع تغير المخ وطاقاته وقواه.

ثم إن المخ في كل الصور يقوم بعملية تصحيح ذاتي، وبدور المرآة والعاكس، ولا دخل لتغيراته الداخلية في دوره المرآتي.

على أنه لو فرض أن الصورة الذهنية تغيرت، فمع تغيرها: إن طابقت الواقع فصواب وإلا فخطأ، ولا يعقل كون كليهما صواباً كما سبق.

ولكون ذلك حقيقة مسلَّمة، نجد العلماء يبحثون عن (الطرق) والضوابط، للوصول إلى الأحداث التاريخية، كما حدثت، ولولا الإيمان بوجود حقيقة موضوعية ثابتة، وبإمكان نيلنا لها، لكان هذا البحث عبثاً ولغواً لا طائل تحته.

خامساً: تغير المخ لا يستلزم قلب المعلومة

إن تغير المخ والجهاز العصبي، لا يعني بالضرورة تغير المعلومة، بل قد يؤثر على درجة الوضوح، أو النسيان، وهذا مما لاينفع النسبيين بشيء.

نعم، لو أثر إلى درجة قلب المعلومة إلى النقيض أو العكس كانت المشكلة عندئذ فيه وكان ما يحتضنه من الصور الجديدة جهلاً مركباً، أما الصور القديمة ـ إذا كانت مطابقة للواقع ـ فهي العلم دائماً وأبداً وستبقى كذلك دوماً.

سادساً: العلم من صفات الروح

إن الظاهر أن (العلم) من صفات (الروح) والروح مجردة[1] غير خاضعة لقوانين عالم المادة، فكذلك العلم، وأما الدماغ فمهمته (الإعداد) فقط أي أنه علة معدة، أو نقول: الدماغ حلقة وصل الروح بالبدن فيما يتعلق بتدبير البدن فقط، فلا حاجة للروح، في علمها، إليه أبداً.

وبعبارة أخرى: (المخ) مثل (العين والأذن) لا يعدو أن يكون (آلة وجهازاً) من أجهزة الروح، فالروح هي التي تدرك وتفهم وتبصر وتسمع، لا الأجهزة.

ومن الأدلة: أن الروح لو غادرت الجسد فإن العين لا تبصر عندئذٍ ولا الدماغ يعمل أو يدرك، ولا.. ولا..

كما أن من الأدلة: إننا نجد العكس أيضاً؛ فإن الروح قد تتجاوز (الأجهزة) و(الآلات البدنية) كلها، لتشرف على الحقيقة المباشرة، ومن مصاديق ذلك ما يسمى بـ(القوة السادسة) و(التبصر) و(الإلهام) وغير ذلك، حيث تكتشف الروح الحقائق وجهاً لوجه على خلاف معطيات كافة الأجهزة الحسيّة.

ومن الأدلة أيضاً: أن (الروح) تصحح لأجهزتها، أخطاءها، ولذا نجد أن الأجهزة البدنية (من عين، ونواقل عصبية، وخلايا مخية) تنطبع فيها صورة الخطين المتوازيين، بشكل تراهما يلتقيان في امتداد البصر، أو تتصور الجسم البعيد صغيراً، فتتدخل الروح (أو العقل) لتصحيح هذه المعلومات الخاطئة، وكذلك قد لا يستطيع المخ (والقوة المتخيلة) أن تتصور الشيء إلا في زمان ومكان، أو الله تعالى إلا في جهة وحيز، لكن الروح ـ الحاكمة على الجسد ـ تكشف للدماغ زيف ذلك بالبراهين العقلية المجردة.

(١) بناء على تجرد الروح على مذهب البعض، وأما لو قلنا بعدم تجردها، فإنه يكفي دعوى عدم معلومية خضوعها لقوانين عالم المادة، إذ هي أسمى منها، وإن لم تكن مجردة بالمعنى الفلسفي، ويقرب ذلك للذهن: إن الطاقة أسمى من المادة، بل يوضحه أن قوانين الفيزياء لا تتحكم في مثل (الحفر السوداء في الفضاء) فتأمل.

لكن ما هي حقيقة العلاقة بين الروح والجسد؟ بل بين العقل والروح والجسد والنفس؟ [١] .

إن الإجابة على هذا السؤال شكلت معضلة حقيقية للعلماء على مر التاريخ، وقد اختلفوا في ذلك على آراء، منها (التعلق) ومنها (الحلول) ومنها (الروح صورة والجسد مادته) ومنها (الحركة الجوهرية) أو غير ذلك[٢]، وقد أشرنا إلى جانب من ذلك في كتاب (الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية)، إلا أن تحقيق هذا البحث غير جوهري في ما نحن بصدده في هذا الكتاب، فلنكتف بهذا القدر وتفصيل القول في ذلك يطلب من مباحث الروح في علم العقائد والكلام والفلسفة الإسلامية.

سابعاً: أنواع (التغير) تحت المجهر

إن برهان السبر والتقسيم التالي يدلنا على أن تغير الدماغ، لا يستلزم بالضرورة تغير واقع العلم ومعادلة الصواب والخطأ وأنه إذا (غيّر) فإنه (تحت السيطرة) أو قابل للإنكشاف.

توضيح ذلك: إن العلوم والمعلومات، المحفورة على الأحجار أو المسجلة على أوراق البردى، أو المطبوعة في كتاب، أو المسجلة على قرص ليزري، أو غير ذلك، تتعرض لواحد من أنواع التغير الآتية: فإما أن تبهت الكتابة، وهذا لا يضر بمطابقة المعلومة للواقع وأين ذلك من النسبية؟

وإما أن تمحى بعض الأحرف بحيث لا يعلم المراد، فلا تعود دالّة، وأين هذا من النسبية؟

وإما أن تتحول إلى أحرف أو كلمات أخرى مبهمة، فهي كالقسم السابق.

(١) فإنها أربعة أمور، على ما أوضحناه في كتاب «الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية».

(٢) مثل عدم إمكان إدراك حقيقة العلاقة بين الروح والجسد لكونهما من عالمين لا يمكننا الإحاطة بأحدهما أو كليهما قال تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ سورة الإسراء: ٥٨، وحسب كانط: (فإنه لا يمكن معرفة الشيء المادي في حد ذاته وجوهره) فكيف بالميتافيزيقي؟.

وإما أن تتحول إلى أحرف وكلمات تحمل معاني مختلفة لا مخالفة، وهذا أيضاً ليس من النسبية في شيء.

وإما أن تتحول إلى أحرف وكلمات تحمل معاني مخالفة ومعاكسة، فإنها عندئذ، ستكون خاطئة إن كان الأصل صحيحاً، على أن أكثر هذه الموارد هي مما يقبل الإنكشاف بالقرائن أو هي تحت السيطرة بالمرجعيات، فلا مجال للنسبية ههنا أيضاً أبداً.

وعلى أي تقدير فإن تغيّر (الكاشف) وإظلامه، لا يستوجب التغير الثبوتي للمنكشف في حد ذاته واضطرابه.

ومما يوضح ذلك (المرآة)، فإن (المرآة) كاشف عن الواقع الخارجي، وحيث أنها أمر مادي، فإنها عُرضة للتغير والتلوث والتكسر، وحينئذٍ تنطبع فيها صور الأشياء إما بشكل باهت أو بشكل ناقص أو بنحو مغاير للحقيقة، لكن جوهر الكلام، أن كل صورة مرتسمة في المرآة، إذا كانت مطابقة للواقع ١٠٠٪ فهي صواب ١٠٠٪ وإلا فخطأ بنفس الدرجة، وتبقى هذه الحقيقة (أن كل صورة مرتسمة...) دائمية وأبدية.

وبعبارة أخرى: تغير المادي يستلزم الحكم عليه بالنقص أو الخطأ، لا على الحقائق بالتغير، ولا على (الجهل) بتحوله إلى (علم) أو (العلم) أي المطابق للواقع، بتحوله بلحاظ ظرف المطابقة إلى جهل، أي غير مطابق للواقع.[١]

ثامناً: تمرير المعلومات للخلايا الجديدة

إن (التغييرات الحاصلة في المخ البشري)[٢] تتصور على أنحاء:

---

(١) والتحول لا بلحاظ ظرف المطابقة، غير ضار بل هو مؤكد لمحورية (المطابقة) في العلوم.

(٢) الفرق بين هذا وسابقه أن الحديث ههنا عن التغيرات الطارئة على (المخ) وأنواعها وفي الجواب السابق كان الحديث عن التغيرات الطارئة على (المعلومة) وأنواعها.

١- فإما أن تتبدل الخلايا العصبية أو العصبونات (عصبونات الترابط) والنواقل العصبية، إلى خلايا ونواقل أخرى، لكن مع قيام الخلايا القديمة بعملية نقل المعلومات المسجلة فيها إلى الخلايا الجديدة، أو مع احتفاظ الخلايا المجاورة[1] - أو خلايا رئيسية أخرى - بالأرشيف بأكمله ثم نقله إلى الخلايا الجديدة.

٢- وإما أن تموت الخلايا من غير وجود أي جهاز للتعويض أو أية عملية تعويضية، مما يعني محو بعض المعلومات أو جميعها.

٣- وإما أن تضعف الخلايا وتهرم وتشيخ، بحيث لا تعود قادرة على بث صورة واضحة عن الأشياء.

٤- وإما أن تتشوه الخلايا بحيث تقوم ببثّ صورة معاكسة عن الواقع.

وفي الصورة الأولى نجد: أن (المعلومات) لا تتغير أبداً رغم تغير حواضنها؛ نظراً لوجود آلية أو آليات متطورة للاستنساخ والتصوير والتخزين.[2]

وذلك هو ما أثبته العلم الحديث، وتدل عليه العديد من الأبحاث العلمية، ومنها تلك النتائج التي توصل إليها العلماء حول الـ: (د ن أ) (الحمض النووي الريبي منقوص الأوكسيجين) وهو مادة كيماوية في الصبغيات، تحمل المادة الوراثية للخلية والبرنامج الوراثي.

(ويتحكم د ن أ في حياة الخلية وحياة الكائنات الحية التي تتكون من خلايا بطريقتين... ثانياً: يمرر المعلومات الوراثية من جيل من الخلايا إلى الجيل التالي، وعليه فإن د ن أ هو الخطة الرئيسية للحياة كلها).

و(«الشفرة الوراثية»: تكمن في ترتيب القواعد في جزئ د ن أ، يمرر هذا الترتيب من جيل من الخلايا إلى الجيل التالي، ومن جيل من الكائن الحي إلى

(١) وهكذا في عملية تبادلية مستمرة.

(٢) كما يقوم الكمبيوتر بعملية (نسخ ثم لصق).

الجيل التالي، وهو الذي يجعل الفيل يلد فيلاً وليس حماراً وحشياً، وهو الذي يحدد لون عينيك وشكل أذنيك والآف الصفات الأخرى).[1]

وفي الصورة الثانية نجد: فقدان بعض المعلومات، لا أكثر، وأين ذاك من النسبية التي يقصد بها صحة معلومة في زمن أو ظرف أو حالة، وصحة عكسها في زمن آخر أو ظرف أو حالة أخرى (مع كون المتعلَّق ـ أي ذات المعلوم ـ هو هو بنفسه)، ثم وأين ذاك من النسبية التي يقصد بها صحة المعلومتين المتناقضتين.

وفي الصورة الثالثة نجد: أن (العلم) قد تنزل من (حق اليقين) و(عين اليقين) مثلاً إلى العلم العادي، أو تنزل العلم العادي إلى الظن، وأين ذاك من النسبية بالمعنى السابق؟ نعم لو أريد من (النسبية) (ظنية العلوم) فقد أجبنا عنها في ضمن إحدى معاني النسبية تفصيلاً، إضافة إلى أن ذلك لا شمولية له. إذ كم من الناس يبقى محتفظاً بصفاء ذهنه حتى لحظه وفاته؟!

بل إننا نجد أن الكثير من الناس تزداد قناعاته رسوخاً، وإيمانه عمقاً، ومعلوماته ـ أو بعضها ـ قوة وتجذراً، كلما تقدم به الزمن أكثر فأكثر. وذلك يعني دائماً وجود ما يقهر عامل الزمن ويعارض فكرة ارتهان وضوح الصورة الإدراكية بشيخوخة الإنسان وضعف أجهزته الجسدية، كما يظهر من ذلك إن (الإيمان) و(القناعات) أيضاً كالمعلومات قائمة بالروح أو النفس، لا بالجسد وأجهزته أو المخ وخلاياه ونواقله العصبية.

وفي الصورة الرابعة[2] نجد: أن تشوه الخلايا ولّد مشكلة في (الإدراك) لا في (المدرَك) وفي (الكاشف) لا (المنكشف) وبعبارة أخرى (المرآة العاكسة) تلوثت، أما الحقيقة فتظل هي هي غير متغيرة بتغير الانطباعات الإدراكية عنها.

(١) الموسوعة العربية العالمية: ج١٠، ص١٤٩ ـ ١٥١ مادة «الخلية».

(٢) وقد أجبنا عنها قبل صفحات تحت عنوان (التفريق بين «العلم» و«علومنا» وأجوبة عديدة). يفضل ذكر الصفحة. أو الإشارة «في هذا المبحث». بدلا عن «قبل صفحات».

وبعبارة أخرى:

(العلم) المطابق للواقع، زالَ، وحل محله جهل بسيط أو مركب بنفس المتعلق، وليس: أن (العلم) بنفسه تحول إلى (جهل بسيط أو مركب)![1]، كما ليس (أن معلوماتي ورأيي وتفكيري صحيح[2]، ورأيك المعاكس لرأيي، صحيح أيضاً)![3] كما ليس (لا يوجد معيار موضوعي لتمييز الصواب من الخطأ)![4] كما ليس (لا وجود لحقيقة مطلقة)![5]

لكن قد يتساءل: وكيف نميز أن هذا (الإدراك) سليم أو سقيم؟ وإن هذا علم أو جهل مركب؟

أجبنا عن ذلك بالتفصيل، عند التطرق لنظرية كانط (الشيء في نفسه، والشيء كما يبدو لنا) وذكرنا حلولاً وأجوبة عديدة، وكان منها وجود (المرجعيات الفكرية). كما تطرقنا لذلك بتفصيل أكثر في كتاب (الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية). وقد أشرنا في بداية هذا المبحث إلى بعض الأجوبة أيضاً.

تاسعاً: الجوهر الفرد أو الخلايا الجذعية

وقد يقال: إن بعض الخلايا الرئيسة لا تتغير، وهي المسماة قديماً بـ(الجوهر الفرد) أو الجزء الذي لا يتجزأ[6] والمسماة حديثاً بـ(الخلايا

(١) وهو المعنى الثالث من معاني النسبية، حسب ما ذكرناه فيصدر هذا الفصل خاص.

(٢) أي مع ثبات كل أطراف القضية، كاشفاً ومنكشفاً، ومع فرض ثبات لحاظ (حالة التلبس) كما أوضحناه في مكان آخر.

(٣) وهو المعنى الرابع.

(٤) وهو المعنى الخامس.

(٥) وهو المعنى التاسع.

(٦) أطلق العلماء خلال هذه السنوات الأخيرة لفظ الذرة على أجزاء فيزيائية محدودة ومنفصلة لا تقبل الانقسام كالذرات الكهربائية أي الإلكترونات، أو الذرات الكمية أو الكموم (الكوانتا). راجع المعجم الفلسفي: الذرة، ج١، ص٨٨٥.

الجذعية) أو بعضها على الأقل لا يتغير أبداً، ويعد هذا واحداً من الأجوبة على الشبهة المعروفة بـ(شبهة الآكل والمأكول) في المعاد، وهذه النقطة تستدعي توقفاً طويلاً ولعلنا نعود إليها في المجلد الثالث[1] إذا شاء الله تعالى.

(١) المجلد الأول من الكتاب هو (نسبية النصوص والمعرفة .. الممكن والممتنع) ، وهذا الكتاب فهو المجلد الثاني.

الفصل الرابع

آراء هرمينوطيقية محورية[1]

(١) وهي التي تدور محاور واهتمامات هذا الكتاب حولها، كـ(ثنائية كانط).

(١)

النوازع تؤسس موقفنا الوجودي وتصنع الفهم

(يرى «غادامير» ـ على العكس ـ أن الأهواء والنوازع ـ بالمعنى الحرفي ـ هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معا).[١]

المناقشة

سنناقش هذه المسألة بالتفصيل، وسيظهر فيما سيظهر أن هذه ليست قاعدة، بل هي بنحو الموجبة الجزئية، وأن الأمر هو كذلك أحياناً في الذين ﴿ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾[٢] لكنه ليس كذلك في أحايين كثيرة، ومما يشهد له الكثير الكثير جداً من أولئك الذين ثاروا ضد الأهواء والنوازع، وسبحوا ضد التيار، وما أكثر الذين ضحوا بالراحة والمال والنعيم والصحة والجمال، لأجل قضية مبدئية، وما أكثر الذين سحقوا أهواءهم لإسعاد أمتهم أو شعبهم أو عشيرتهم أو عائلتهم، وما أكثر ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِى ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ ﴾[٣] والذين ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾.[٤]

وبعبارة أدق وأشمل نقول: إن هنالك مجموعتين من العوامل المتعاكسة (وليس مجموعة واحدة هي الأهواء والنوازع) والتي قد يؤسس أحدها ـ هذا تارة وذاك أخرى ـ الموقف الوجودي الراهن، وقد يكون الموقف الوجودي

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٤، (نقلاً عن الهِرمينوطيقا في الواقع الإسلامي) ص٣٥.

(٢) سورة محمد صلى الله عليه وآله: ٤١.

(٣) سورة آل عمران: ٤٣١.

(٤) سورة الحشر: ٩.

حصيلة تفاعل تلك العوامل المتعاكسة كلها:[١]

المجموعة الأولى: العقل، الفطرة، الضمير والوجدان والنفس السليمة، من الداخل، ومن الخارج: الرسل والأنبياء، والمصلحون والمجاهدون والأخيار، والأجواء الصالحة.

المجموعة الثانية: الأهواء والشهوات، النفس الأمارة بالسوء، من الداخل، ومن الخارج: الشيطان وأصدقاء السوء والأجواء الفاسدة.

فليست الأهواء والنوازع[٢] هي ذات القول الفصل بقول مطلق.

هذا إضافة إلى أن (الموقف) أمر و(الفهم) أمر آخر، وقد يتعاكسان، بل ما أكثر تغايرهما؛ إذ ما أكثر الذين يعرفون الحق ثم يرفضونه[٣] (في السياسة والاقتصاد والاجتماع والعقيدة والسلوك وغيرها) ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾[٤] ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾[٥]. وما أكثر من لهم موقف وجودي من شيء ومع ذلك يفهمون الماضي والحاضر والأحداث والأفكار بما يناقض موقفهم.

والحاصل: إنه ليس الموقف الوجودي هو الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر، دائماً، كما ليس فهمنا للحاضر والماضي هو الذي ننطلق منه لتحديد موقفنا الوجودي، دائماً.

---

(١) وقد لا يكون الموقف الوجودي معلولاً لأي منها.

(٢) والظاهر أن النوازع هي ما ينزع إليه الإنسان أي ما يميل إليه أو يشتاق إليه، فهو قريب من (الأهواء) والرغبات، ويستبعد جداً أن يريد من النوازع معنى يشمل كل ما ذكرناه في المجموعتين أعلاه، على أنه لا تساعد عليه اللغة أبداً، إذ لا يطلق على (العقل) مثلاً إنه (نازعة) أو من النوازع، ولا على الضمير ولا على الرسل والأنبياء أو على الشياطين، ولا على النفس بقسميها.

(٣) والرفض هو الموقف الوجودي لهم.

(٤) سورة النحل: ٨٣.

(٥) سورة النمل: ١٤.

هذا إضافة إلى غموض التعبير بـ(الموقف الوجودي) فهل يراد به (الموقف العقلي)؟ أو (الموقف الفعلي)؟ أو (الموقف الذاتي) أي المتحد مع الذات؟

فإن كان الأولان[1] ورد عليها ما سبق، وإن كان الأخير ورد عليه إضافة إلى ما سبق: إنه لا يعقل إتحاد العرض مع الجوهر، وليس العلم متحداً مع الذات، كما ليس الموقف متحداً مع الذات.

(ويخلص غادامير من هذا كله إلى أنه لا يوجد أي منهج علمي أو غير علمي، يستطيع أن يضمن الوصول إلى حقيقة النص، أي إنه لا مجال لمعرفة النص الأدبي، كما هو)[2] وقد ناقشنا هذه المقولة بالتفصيل في ضمن فصل مستقل.

(٢)

المعرفة الدينية جهد إنساني جمعي و...

(وبفضل التفاعل الممكن بين تجربتي الخاصة، وتجربة النص، يتوصل إلى شيء ليس لي فقط، ولا لمؤلفي، ولكنه شيء مشترك بيننا).[3]

و(إذن: المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل)[4].

(١) أو الموقف الحقيقي أو الموقف الموجود أو الموقف الإيجابي أو أي تعبير مقارب.

(٢) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: ص٤١ (نقلاً عن الهِرمينوطيقا في الواقع الإسلامي: ص٥٤).

(٣) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة. ص٤٢. (نقلاً عن الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي. ص٥٦).

(٤) القبض والبسط في الشريعة: ترجمة د. دلال.

المناقشة

ناقشنا هذا الكلام مفصلاً في كتابنا الآخر[1]، وأشرنا إلى إجابات عديدة في مطاوي هذا الكتاب[2] ونضيف هنا مناقشة بعض من المفردات الواردة في النص (جهد إنساني) و(جمعي) و(الشريعة الخالصة) و (مضبوط ومنهجي) و(كل واحد).

أ- المعرفة قد لا تكون (جهداً انسانياً)

١ : ليست المعرفة الدينية بالضرورة، جهداً انسانياً، بل قد تكون (إلهاماً إلهياً) وحسب معتقد المتدينين فإنه «ليس العلم بكثرة التعلم، بل العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء»[3] بل يقول تعالى: ﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ هُدًى ﴾[4] بل ويقول: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾[5] غاية الأمر أن طلب العلم (علة معدة) للإفاضة الربانية.

هذا على تقدير أن كاتب النص هذا، هو ممن يعتقد بذلك وبأن العلم ولو بعضه بإلهام إلهي أو بنور يقذفه الله في القلب، وعلى هذا نقول لا يصح اطلاق كلامه بـ(إن المعرفة الدينية جهد إنساني...).

أما إذا فرض أن الكاتب ممن لا يذعن بالإلهام فنقول له: لكن لا طريق لك إلى نفي ذلك؛ إذ لعل كل ما نقوم به من مطالعة ومذاكرة ودراسة وتدبر

(١) كتاب «نسبية النصوص والمعرفة. الممكن والممتنع».

(٢) كما ناقشنا في هذا المبحث، وغيره، بالتفصيل مفردة (متحرك) كما ناقشنا بالتفصيل في كتابنا الآخر مقولة (دين كل أحد هو عين فهمه للشريعة) فراجع.

(٣) منية المريد: ص١٦٧ الباب الأول وفيه قال الصادق سلام الله عليه: «ليس العلم بكثرة التعلم، وإنما هو نور يقذفه الله تعالى في قلب من يريد الله أن يهديه»..

(٤) سورة مريم: ٧٦.

(٥) سورة الفاتحة: ٦.

هو (علة معدة) فقط، ولو لم يُفِض الله العلم علينا والمعرفة، بعدها، لما علمنا شيئاً! والتعاقب الظاهري لا يفيد أكثر من الإعداد فهو كمن يرى حدوث الموت مثلاً، عند حدوث أسباب الوفاة، فينكر أن الموت هو من الله تعالى بواسطة عزرائيل، وأنه تعالى لو شاء لما مات هذا الشخص ولبقيت فيه الروح وإن قطعت رأسه مثلاً.

وإذا كانت المعرفة إلهاماً إلهياً، كانت خالصة صحيحة مائة بالمائة، وسيفيدنا (البرهان الإني) عندئذ: أن غير الخالص والمشوش والمشوه، ليس معرفة إلهية بل هي معرفة بشرية، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[1] و ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2] وكما قال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[3] و: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾[4] و: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا﴾[5].

٢: إن كثيراً من المعارف الدينية، لم تحصل للأفراد عن طريق (الجهد الإنساني لفهم الشريعة)، حتى مع قطع النظر عن (الإلهام)؛ ذلك أن الرواة الذين عاصروا الرسول والأئمة والذين تلقوا منهم الشريعة مباشرة، لم يمارسوا (جهداً إنسانياً لفهم الشريعة) بالمعنى الذي قصده[6] وما سمعوه منهم يشكل الشريعة الخالصة تماماً، لأنه الصادر عن منبع الوحي دون ملّونات وملوثات، وهؤلاء الرواة نقلوا لنا نصوص العبارات، نعم يتدخل

(١) سورة النور: ٤٠.

(٢) سورة النساء: ١٥٥.

(٣) سورة العنكبوت: ٦٩.

(٤) سورة المجادلة: ٢٢.

(٥) سورة الفتح: ٢٦.

(٦) إذ الظاهر أنه يريد (الفهم الاجتهادي) لا الفهم المعبّد أو الواضح السهل غير المعقد الذي يحصل بالاستماع المجرد لعبارات صريحة.

الجهد الإنساني للفهم، فيما إذا تعارضت الروايات أو كانت مجملة أو شبه ذلك فقط، دون ما إذا كانت (نصوصاً) أو (ظواهر) غير مخصصة أو مقيدة أو مبتلاه بحاكم أو وارد أو معارض أو مزاحم، وما أكثر ذلك (أي النصوص السليمة) ولذا تجد أن الأعم الإغلب من فتاوى العلماء متطابقة، وإن الاختلاف هو في القليل من مجموع المسائل[1]، لكن التوهم عن حجمها الكبير ناشئ ظاهراً من المبالغة في التركيز عليها، أو من الحاجة للتركيز نظراً لأن ما عداها وِفاقي، أو نظراً لأنها نظير (الأقلية الأعلى صوتاً في مقابل الأكثرية الصامتة)!

٣: لا شك أنه توجد أقسام من المعرفة الدينية، هي من (القبليات) ـ بتعبير كانط ـ أو (الفطريات) بتعبير المناطقة والكلاميين، كما توجد أقسام كثيرة منها هي من (المستقلات العقلية) بتعبير الأصوليين والمناطقة والكلاميين، وهي كثيرة جداً[2] وهذه كلها ليست نتاج جهد إنساني أبداً، بل هي منحة من الله تعالى، فكما أنه منحنا (الجسم والروح والنفس والعقل، والأجهزة كالعين والسمع والقلب وغيرها) كذلك منحنا سلسلة من المعارف غرسها في أعماق الفطرة أو في داخل العقل الإنساني، وعلى هذا فإن عليه ـ رعاية للدقة والأمانة العلمية ـ أن يقول (إن بعض المعارف الدينية هي جهد إنساني لفهم الشريعة..)

ب- تحديد المراد بكلمة (جمعي)

إن التعبير بـ(جمعي) تعبير غامض، فهل المراد منه أن المعرفة الدينية مما لا يصل إليها الفرد أبداً، بل يصل إليها فقط مجموع المتدينين كلهم؟ أو جماعة من المتدينين؟

(١) ولعل الاختلاف تقل نسبته عن الخمسة بالمائة في شتى أبواب الفقه.

(٢) وقد تحدثنا عنها بالتفصيل في: «الأوامر المولوية والإرشادية».

فإن أراد (مجموع المتدينين كلهم) فنسأل: هل يقصد مجموع المتدينين بكل الأديان[1]؟ أو يقصد فقط المتدينين بالدين الإسلامي؟ أو يقصد مجموع المتدينين بمذهب أهل البيت عليهم السلام فقط؟

فإن قصد الأول فلعلنا لا نجد مسألة اتفق فيها الكل إلا أصل وجود الله سبحانه فقط، إذ اختلفت هذه الجماعات في وحدانيته وعدله... إلى آخر ما لا يخفى على الخبير، فلا يصح القول أن المعرفة الدينية هي ما كان حاصل جهد الجمع المتفق عليه فقط، لأن ذلك أخص من المعرفة الدينية، بل هذا القول يناقض مجمل توجهه في كتابه ومجمل أقواله الأخرى.

ولو قصد المتدينين بالدين الإسلامي، فإن المعارف المتفق عليها تظل أيضاً نادرة جداً، ولو قصد الشيعة، فإن المعارف المتفق عليها قليلة.

وعلى التقادير الثلاثة نسأله: هل إنه سيحصر (المعرفة) فقط في المتفق عليه؟ وهذا يعني أن غير المتفق عليه ليس بمعرفة، وإن طابق الواقع؟ وهل يعني هذا (تجميد العقل) في خارج دائرة الاتفاق؟ وهل يلتزم بذلك؟ أم يعني أنه حيث لا اتفاق، فكل الآراء صائبة.[2]

وإن أراد (جماعة من المتدينين) فنتساءل مَن هذه هذه الجماعة؟ وما هو الضابط في تحديدها؟ إذ من المعلوم أن جماعات المتدينين، مختلفة أشد الاختلاف في فهمها للدين؟ ثم من قال بأن المعرفة الدينية لا يصل إليها الفرد أبداً؟ إن هذه مصادرة، وهو أول الكلام.

ثم إن تعبيره بـ(جمعي) على هذين المعنيين لا ينسجم مع تعبيره بـ(ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة) إذن صار الفهم للشريعة فردياً لا جمعياً!

نعم يحتمل أن يكون المراد بـ(جمعي): إن الأفضل أن يكون التعرف على الدين جمعيّاً، بان يتعاون مجموعة من الباحثين والمفسرين والفقهاء للفهم

(١) أي الأعم من المسلم والمسيحي والبوذي والهندوسي وغيرهم، إذا اتفقوا على أمر.

(٢) وقد أجبنا عن هذا الكلام بالتفصيل في مطاوي هذا الكتاب.

الأشمل والأوسع للدين، وهذا جيد لكنه لا يساعد عليه سياق كلامه، كما لا ينفع (النسبيين) شيئاً، إضافة إلى أن كثيراً من المسائل لا داعي أو لا مجال فيها للعمل الجمعي، لوضوحها وسهولة فهمها وعدم تشعب أطرافها، هذا مع قطع النظر عن المناقشة في إطلاق أقربية إيصال (الفهم الجمعي) للواقع؛ إذ كثيراً ما يكون (رأي) الفرد ـ الأعلم أو غيره ـ هو المطابق للواقع، ويكون (الجمع) أو (الأكثرية) على خطأ، فتأمل.

كما يحتمل أن يكون المراد به: إن (الفهم الجمعي) هو (الحجة) دون الفردي، لكن هذا ينقضه قوله (دين كل واحد هو عين فهمه للشريعة) كما ينقضه وضوح حجية الفهم الفردي لدى العقلاء إذا كان قطعياً أو كان مبتنياً على القواعد السليمة.[1]

ويحتمل أن يراد (بأن كل الأفهام وإن كانت متعاكسة فهي معرفة دينية، أي يطلق عليها معرفة دينية) ولعل مجمل كلماته ظاهرة في هذا المعنى، أو هي (معرفة دينية، لأنها جهد جمعي[2]، فكلها صائبة) وقد أجبنا عنه بالتفصيل في مطاوي الكتاب.

ج- لدى مَن توجد (الشريعة الخالصة)؟

إن القول بـ(أما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل). يعاني من الاعتراضات التالية:

أولاً: إن نفس الإذعان بوجود (شريعة خالصة) يعني أن كل فهم طابقها فهو صحيح، وكل فهم أخطأها فهو باطل، وهو بالتالي يناقض قوله (دين كل واحد هو عين فهمه للشريعة)، إذ كان الأجدر أن يقول إذا لم يطابق

(١) فصلنا الحديث عن معاني (الحجية) وهل القطع حجة مطلقاً؟ وغير ذلك في كتاب: «الحجة معانيها ومصاديقها» وكتاب: «مباحث الأصول ـ القطع».

(٢) وإن كانت مخرجاته مختلفة.

الفهمُ الدينَ الخالص فإنه ليس ذلك الدين بل هو مجردِ توهم الدين، وهل يصنع الوهم الحقيقة؟ وهل يغني السراب من الحق شيئاً ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾[1] ، ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[2] ، ﴿طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ﴾[3].

ثانياً: نقول: هل مراده من (الشارع) الله تعالى فقط؟ أم النبي والأئمة أيضاً؟ إن المسلم يذعن بأن (الشريعة الخالصة) يعرفها الرسول صلى الله عليه وآله قطعاً ويعد ذلك من البديهيات لديه، قال تعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[4]، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[5].

والمسلم الشيعي يذعن بأن (الشريعة الخالصة) يعرفها الأئمة الأطهار بعد الرسول أيضاً ويعدّ ذلك من بديهياتهم، ولقد قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[6]، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[7] وقال الرسول صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»[8].

والمفروض أن الكاتب مسلم شيعي، فما هو مراده؟ ثم إن العقل يحكم بأن (الشريعة الخالصة) لابدٍ أن تكون موجودة لدى رسل الله وأوصيائهم، وإلا فما معنى كونه رسولاً لله سبحانه أو وصياً له بأمر السماء؟

---

(١) سورة النور: ٣٩.

(٢) سورة يونس: ٣٦.

(٣) سورة النحل: ١٠٨.

(٤) سورة النجم: ٣ـ ٤.

(٥) سورة النحل: ٤٤.

(٦) سورة الأنبياء: ٧. سورة النحل: ٤٣.

(٧) سورة آل عمران: ٧.

(٨) بحار الأنوار: ج٤٠ ص٢٠٠ باب ٩٤ أنه عليه السلام مدينة العلم والحكمة.

ثالثاً: بل نضيف: من القبيح عقلاً، أن يحجب الله (الشريعة الخالصة) عن الجميع، وإن يمنع الناس عن الوصول إليها أو لا يوفّر لهم سبل الوصول إليها، وما فائدة (الشريعة الخالصة) إذا احتكرها الله لنفسه، والفرض أن الشريعة تعني الطريقة فكيف يرسم الله لعباده طريقاً وطريقة ثم لا يوضحها لهم ولا حتى لرسوله، بل لا يفسح لهم المجال إلا لفهم الشريعة المشوشة أو المشوهة أو المختلطة؟ أليس ذلك قبيحاً وإغراءً بالجهل ونقضاً للغرض؟

ثم نسأل لماذا اختص الله الشريعة الخالصة بنفسه؟ ألبخلٍ؟ أم لجهل؟ أم لعجز؟[1] وكلها محال في حقه تعالى.

رابعاً: ونسأل: ما الهدف المتوخى من هذا الكلام؟ فهل يراد: إن كل الأفهام صحيحة؟ أم كلها خاطئة؟ أم أحدها صحيح وما عداها خاطئ؟ أم كل منها يحمل وجهاً من الصحة وجانباً من الخطأ؟ أم أننا لا نعلم الصحيح من الخطأ؟

قد أجبنا عن هذه الشقوق الخمسة عند التطرق لنص آخر[2] فراجع.

د- ما هو مقياس (المنهجي) و(المضبوط)؟

نقول: من الذي يحدد هذا المنهج؟ وما هو مقياس (المضبوط) ذلك أن من الواضح أن مناهج المعرفة مختلفة[3] وأن مباني تلك المناهج مختلفة أيضاً.[4]

(١) أي هل كان الله تعالى عاجزاً ـ والعياذ بالله ـ عن إيصال وإيضاح الشريعة الخالصة لعباده وعن وضع آليات ومناهج تضمن الوصول إلى حقائق النصوص، أو خلق مرجعيات تصحح الأخطاء التي قد تحدث في (فهم النصوص) أم كان قادراً لكنه بخيل أو جاهل بكيفية ذلك؟ تعالى الله عن كل ذلك علواً كبيراً، وقد فصلنا في موضع آخر الحديث عن مناهج الوصول لحقيقة النصوص وعن المرجعيات.

(٢) وهو (أن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه..) لأبي زيد، في الجواب الحادي عشر عن كلامه.

(٣) كالمنهج العقلي والمنهج النقلي، وكالمنهج الفرضي والمنهج الاستقرائي والمنهج القياسي وغير ذلك.

(٤) كمبنى حجية (العقل) مطلقاً أو في الجملة أو عدم حجيته، وكمبنى الاعتماد على (الحس) مطلقاً أو عدمه وهكذا.

بل نقول: إذا كانت (الشريعة الخالصة) لا توجد إلا لدى الشارع، فالمناهج المعرفية والضبط والضوابط لا توجد أيضاً إلا لديه، وكما علينا أن نأخذ الشريعة منه، علينا أن نأخذ منهج الوصول إليها، منه، وأن نستعلم منه مقياس المضبوطية (وهذا ما قام به علماء الأصول حيث أخذوا القواعد من الآيات والروايات أو أحياناً من العقل الفطري أو المستقل) فكيف نؤمن بأن (الشريعة الخالصة) لا توجد إلا لديه، ثم نحدّد نحن مناهج للوصول إليها؟

والحق هو أن الشارع الأقدس كما أنه هو المرجع في الشريعة، هو المرجع في تحديد مناهج الوصول إلى الشريعة قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1]، و: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[2]، و: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[3]، و: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[4]، و: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾[5]، و: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ ([6]) الخ... والبحث عن هذه النقطة بالذات، يستدعي كتاباً خاصاً، وقد تصدى للبحث عن مختلف جوانب ذلك، علماء التفسير والتأويل وعلماء الأصول والفقه وعلماء الكلام والبلاغة، فراجع.

هـ – (كل واحد) تحت المجهر

إن مقولة: (دين كل واحد هو عين فهمه للشريعة) تواجه الإشكالات

(١) سورة النحل: ٤٤.

(٢) سورة آل عمران: ٧.

(٣) سورة النساء: ٦٥.

(٤) سورة النساء: ٨٣.

(٥) سورة الحجرات: ٦.

(٦) سورة يونس: ٦٣.

التالية:

أولاً: نسأل هل يقصد بـ(كل واحد) المتخصص وغير المتخصص؟

من الواضح أن غير المتخصص لا يحق له عقلاً الاستنباط والاجتهاد فيما ليس من حقل اختصاصه، وإذا كان ذلك بديهياً في علم الطب والهندسة، وبديهياً في العلوم الإنسانية كالاقتصاد والتاريخ والنفس، فهل لأحد أن ينكره في علم الشريعة؟ مع أن علم الشريعة يعد من أكثر العلوم عمقاً وتشعباً كما أنه من أكثر العلوم تداخلاً مع سائر العلوم، وتكفي إلقاء نظرة على علم الكلام ثم علم الأصول ثم علم القواعد الفقهية ثم على الفقه، وكذا علوم التفسير والحديث والدراية والرجال، وكذا ما يرتبط من علوم اللغة والبلاغة بالشريعة؛ لمعرفة مدى دقة وتشعب وعمق علوم الشريعة.

ثانياً: ونسأل هل إن مقصوده من (كل واحد) يشمل: القاصر والمقصر كما يشمل الباحث الجاد الطالب للحقيقة إذا وصل إليها؟

إن من الواضح: إن (المقصر) لا يعد معذوراً لدى العقلاء، في أي حقل معرفي أو غير معرفي، نظري أو عملي، فكري أو سلوكي؛ قد قصر فيه.

وأما (القاصر) فهو وإن كان معذوراً، إلا أن معذوريته لا تعني صحة رأيه أو سلامة موقفه أو كون رأيه هو الحقيقة.

ولعل ذلك يعد من أوضح الواضحات؛ إذ ألا ترى أن الطبيب لو بذل جهده في اكتشاف المرض ووصف العلاج، لكنه كان مخطئاً فمات المريض، فإنه وإن كان معذوراً[1]، لكونه قاصراً لا مقصراً، إلا أن كونه معذوراً أمر، وكونه مصيباً أمر آخر.

---

(١) وهذا إذا لم يشترط عليه المريض أو ذووه، نجاح علاجه، وإلا فحسب الشرط العقلائي، فقد لا يستحق الأجرة، وقد يتحمل غرامة على خطأه، لذا نجد الأطباء في العمليات الجراحية يخلون ذمتهم مسبقاً، بالشرط ولو لم يفعلوا لألزمهم المريض أو ذووه بخسارة وليس الكلام الآن في حكم الشارع بل في بناء العقلاء.

وكذلك الحال في (المعالج النفسي) و(الخبير الاقتصادي) و(المستشار الاجتماعي أو السياسي) وإذا كان ذلك كذلك في كل العلوم، فكيف لا يكون كذلك في علوم الشريعة؟

وبعبارة أخرى: إن (الباحث) عن الدين ومعارفه وأحكامه، لو قصر في البحث (كما لو تسرع بإصدار الحكم، ولم يراجع المصادر المطلوبة، أو لم يتدبر ويتفكر ويحلل ويدرس إلا بمقدار لا يفي إلا بتكوين صورة ناقصة، أو مشوشة) فإنه ليس معذوراً عقلاً وشرعاً ولدى كافة العقلاء، وذلك في أي دين من الأديان فرضنا مجال بحثه.

وأما لو لم يقصر، لكنه كان قاصراً (كما إذا لم يكن بمقدوره تحصيل كافة المصادر ولو لضياع بعضها مثلاً، أو لم تكن له الفرصة للتحقيق الوافي الكافي، أو كانت المسألة معقدة جداً ولم يكن فترة التحقيق بالصفاء الذهني اللازم لفهم المسألة وأبعادها، أو لغير ذلك) فإنه وإن كان معذوراً فرضاً[١] إلا أن معذوريته لا تعني أنه قد أصاب الحقيقة و(إن فهمه هذا للشريعة هو عين الدين أو أن دينه هو عين فهمه للشريعة.)

ثالثاً: إن عالم الأعيان الخارجية، يغاير عالم المفاهيم الذهنية؛ إذ ذلك هو الثبوت والواقع، وهذا هو الإثبات والذهن والإنعكاس.[٢]

وكما أن من الخطأ الفظيع أن يخلط الإنسان أحد العالمين بالآخر في الطب والهندسة، والفلك، والاقتصاد، والسياسة والاجتماع وغيرها، كذلك من الغلط الفاحش خلط أحدهما بالآخر في (الشريعة).

إن (الشريعة الواقعية) أمر، و(طريقة فهمها) أمر آخر، ولو كان (الفهم) للشريعة، غير مطابق لها في واقعها، كان خطأ، ولا مجاملة.

ألا ترى إن (العلاج الواقعي) للمرض الكذائي، لا يتغير بتغير الأفهام

(١) لا يخفى أنه في بعض الفروض المذكورة بين قوسين في المتن، لا يعد قاصراً ولا معذوراً.

(٢) وذلك بديهي؛ ولذلك نجد النار الخارجية تحرق، دون النار الذهنية.

عنه، ولا يصح القول: إن علاج كل واحد من مرض السرطان مثلاً هو عين فهمه للعلاج! أي كل ما فهمه فهو العلاج سواءً صح فهمه أو أخطأ؟

وهل يصح القول إن فهمنا لكيفية حركة الكواكب والأفلاك، هو عين تلك الحركات، سواء طابقتها أم لا؟ أو أن فهم كل احد للمعادلات الرياضية، هو عين تلك المعادلات!

نعم، لو فرض أن القائل بذلك يقول: إن (الشريعة) ليست قوانين ودساتير ومناهج أرسلها الله تعالى لنا، بل (الشريعة) هي ما نخلقه نحن في أمخاخنا، عندئذٍ صح القول (دين كل شخص هو عين فهمه للشريعة) بل وجب القول (هو عين خلقه للشريعة).[1]

لكن من الواضح أن الكاتب لا يلتزم بذلك؛ ولذلك عبر بـ(فهمه للشريعة) وليس (خلقه أو إيجاده للشريعة) كما أنه صرح بأن الشريعة الخالصة لا وجود لها إلا عند الله، إذن هو يؤمن بوجود واقع حقيقي للشريعة، فنقول: إذن الأفهام إن طابقته فصحيحة، وإلا فباطلة ومخطئة!

بل إن نفس التعبير بـ(الفهم): (عين فهمه للشريعة) يستبطن إذعانه بوجود واقع قد ينعكس في ذهن الإنسان فيكون فهماً، أو لا فيكون جهلاً.

رابعاً: إن أراد أن يستنتج من (دين كل أحد هو عين فهمه للشريعة) أن الكل ـ علماء وجهالاً ـ سواسية في القدرة الفعلية على الاستنباط المنهجي المضبوط من الشريعة، فهو بديهي البطلان، كبداهة بطلان أن الكل ـ قانونيين ومحامين وجهالاً وقرويين ـ سواسية في القدرة الفعلية على فهم نصوص القوانين، خاصة في القوانين التخصصية والمعقدة والمتشابكة!

وعلى ذلك يظهر أنه إن أراد استنتاج: أن للعامي أن يستنبط من نصوص الشريعة مباشرة، وأنه لا حاجة به إلى الرجوع للعلماء والمجتهدين والمتخصصين، فهو واضح البطلان كوضوح بطلان القول بأن العامي له

(١) وهذا هو أسوأ أنواع (التصويب)، ولعله لم يذهب حتى من المصوبة، إليه أحد!

الرجوع لكتب الطب، حتى في المسائل المعقدة، دون الرجوع للأطباء، بل له أن يكون طبيباً للآخرين أيضاً![1]

ونسأل: هل هذا الفهم غير التخصصي: منهجي ومضبوط؟

كما ظهر بذلك عدم صحة الاستنتاج التالي: إذن رأي المجتهد والمتخصص في الشريعة ليس حجة في حق العامي، وللعامي أن يقرع المجتهد والمتخصص بأن له رأياً آخر!

(٣)

التطابق مع باطن المؤلف

(إن ما يريده الفهم في نظر (دلثاي) هو تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه، وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت النتاج أو الأثر الإبداعي)[2].

المناقشة

١ـ لا ضرورة لـ(تحقق التطابق)

نقول بإيجاز: لا ضرورة ـ بل لا فائدة ـ لتحقيق التطابق بين النص وباطن المؤلف، في كافة النصوص، بل إن من (النصوص) ما تكون قيمتها (ذاتية) فمهما قصد المؤلف، ومهما حاول ليّ عنق النص لإفراغه من مضمونه

(١) ولو فرض أنه فهم كتب الطب حقاً، لما كان عامياً عندئذ، بل أصبح طبيباً (هذا مع قطع النظر عن ضرورة التجربة والدراسة أو حتى الشهادة أيضاً ليسمح له بممارسة الطب).

(٢) من فلسفات التأويل: ص٣٣ (نقلاً عن الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي ص٣٧).

ومحتواه أو لإعطاءه معنى مغايراً[1]، فإن (النص) يبقى هو النص بدلالاته ومعانيه وصحته ودقته (لو كان صحيحاً دقيقاً) أو خطأه ولا صوابيته (لو كان كذلك)، بل إن النص عندئذ يُدين المؤلف ويحاكمه بل ويفضحه.

إن معرفة باطن المؤلف وسيكولوجيته، قد تكون نافعة كدراسة مرجعية مكتبية «ببلوغرافية» للمؤلف، وكدراسة نفسية ـ تاريخية، إلا أنهاً في أكثر الأحيان عارية عن الفائدة بل قد تكون مضرة تماماً إذا كان (المحور) أو كان (المفيد) هو الواقع العيني، وكان المطلوب من النص الإيصال إليه ومعرفة الحقيقة كما هي.

٢ـ لا فائدة لـ(إعادة إنتاج العملية المبدعة)

كما أن إعادة إنتاج العملية المبدعة، ليست مفيدة في كثير من الأحيان، بل إنها ليست بمقدوره أبداً إذ يستحيل توفير كل الشروط الموضوعية التي صقلت شخصية المؤلف والتي كان لها الدور الظاهر أو الخفي (الشعوري واللا شعوري) لإنتاج هذا النص وإبداعه، سواء كان أدبياً أم تاريخياً أم سياسياً أو فلسفياً أم غير ذلك.

وأما النصوص الدينية، فإن هذا الكلام، لا يجد طريقة إليها أبداً، ولا مجال له بل لا مفهوم له، وذلك على كلا نوعي النصوص الدينية.

النوع الأول: النصوص الإلهية (كالقرآن الكريم والحديث القدسي) فإن من البديهي انه يستحيل أن يرقى الإنسان إلى مستوى خالق الكون ليقوم بدراسة (باطنه) و(نفسيته) وعوامل إنتاجه أو خلقه للنص[2] ﴿سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ

(١) والحاصل: أن باطن المؤلف قد يكون مضلِّلاً، وقد يشوش عملية الفهم أو يحرّفها أو يعقدّها.

(٢) بل الأمر من باب السالبة بإنتفاء الموضوع؛ إذ لا نفس له تعالى، ولا توجد عوامل تؤثر في خلقه للكلام وإنزاله الوحي، كما سيأتي في المتن، إن شاء الله تعالى.

عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[1].

بل نرى أن كافة هذه المصطلحات تنهار عند الاقتراب من ساحة قدسه جل اسمه ؛ إذ لا معنى أبداً لاستخدام مفردات مثل (تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف) (إعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت..) (تجربة الحياة كما عاشها المؤلف).

إن هذه التعابير ونظائرها، لا تستخدم إلا في المخلوق، المحدود، المتأثر بالعوامل المختلفة والذي يعيش الحياة ويجرب حلوها ومرها ويخوض المعاناة والألم ويتأثر ويتفاعل وينفعل عن حالات الحزن والفرح والرضا والغضب والقوة والضعف، لينعكس كل ذلك على إنتاجه وتأليفه وآثاره.

ولا مجال لها في الإله، القادر بقول مطلق، المحيط بكل شيء، الأبدي الأزلي السرمدي، غير الزماني وغير المكاني وغير المادي، الخالق لكل شيء، والعلة لكل شيء دون أن يكون معلولاً لأي شيء أو متأثراً بأي شيء ـ وتفصيل الكلام يطلب من علم الكلام.

النوع الثاني: النصوص الشرعية الصادرة عن الرسول الأعظم والأئمة الأطهار عليهم صلوات الله وسلامه، فكذلك عند من يعتقد أنهم رسل الله وأوصياؤه ؛ إذ ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾[2]، و: ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾[3]، و: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»[4].

وأما عند من ينكر رسالة الرسل أو رسالة الرسول ووصاية الأوصياء، أو من ينكر عصمتهم حتى في (الإبلاغ) فإن النقاش معه ينتقل إلى مستوى علم الكلام والعقائد أو الفلسفة وليس من مباحث الهِرمينوطيقا.

---

(١) سورة الزمر : ٦٧ .

(٢) سورة النجم : ٣ ـ ٤.

(٣) سورة الأنبياء : ٧٣ .

(٤) بحار الأنوار: ج٤٠ ص٢٠٠ باب ٩٤ أنه عليه السلام مدينة العلم والحكمة.

(٤)

النص يعبر عن تجربة الحياة الشخصية

(في حين أن دلثاي يؤكد على العكس تماماً: أي على أن النص تعبير عن تجربة الحياة كما عاشها المؤلف وليس عن تجربة الحياة الموضوعية).[١]

المناقشة

اولاً: إن كثيراً من النصوص، هي (محصّنة) عن أن تؤثر فيها تجربة الحياة[٢].

ثانياً: قد يريد لها المؤلف أن تكون تعبيراً عن مناقض أو مضاد أو مغاير تجربة حياته.

(٥)

اللغة محض تجلٍّ لحقيقة العالم

(ومن هذا المنطلق أيضاً كان (هيدغر) يرفض كل أشكال التفسير النفسانية والذاتية، التي تربط اللغة بذاتية الإنسان وبتجربته الداخلية الخاصة، ويرى فيها ـ أي في اللغة ـ محض تجل لحقيقة العالم بما هو كذلك)([٣]).

المناقشة

ليس هذا الكلام، على اطلاقه، صحيحاً، وإن صح في بعض الحالات

(١) من فلسفات التأويل: ص٣٥، بتصرف (نقلاً عن الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي: ص٣٩).

(٢) فصلنا ذلك في مبحث آخر.

(٣) () من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: ص١١١.

والصور، وسيظهر ذلك من مطاوي الكتاب ونشير بكلمة فقط: إلى أن اللغة ليست (محض تجلّ لحقيقة العالم بما هو كذلك)؛ إذ نقولُ:

أولاً: اللغة تتكون من الحقيقة والمجاز، وما أكثر المجاز، ومن الكناية والاستعارة والتشبية، ومن المبالغة والإغراق وغيرها، وما أكثر ذلك كله، وهل يعقل أن يقال إن الكناية والتشبية والمبالغة و... هي محض تجل لحقيقة العالم بما هو كذلك؟

ثانياً: إن اللغة كثيراً ما يراد لها أن تكشف عالماً آخر هو غير عالم الحقيقة، مثل عالم المتخيلات وعالم المتوهمات، بل حتى عالم المعتقدات، والتي كثيراً ما تكون غير مطابقة للواقع، وعلى ذلك جرى من عرّف (الصدق) بأنه مطابقة القول للمعتقد.

ثالثاً: إن اللغة حتى لو أريد بها أن تكون مرآة لحقيقة العالم ومحض تجل له، إلا أنها قد تخفق في ذلك أو يخفق منتجها ومبدعها في صياغتها وحياكتها بحيث تتكشف عن الواقع، لا عن ضده أو مناقضه، أو عن الواقع بشكل مشوّه أو أبتر.

(وإن قميصاً خِيط من نسج تسعة
وعشرين حرفاً، عن معاليك قاصر)

ولذلك كله، كان لابد من وجود مناهج وضوابط، تكفل تطابق اللغة مع الواقع، أي تضمن مطابقة الوجود اللفظي والوجود الكتبي للوجود العيني أو حتى الذهني، وتضمن تصحيح المسار وتقويم الأخطاء وترميم النواقص.

ومن هنا تظهر أهمية علوم: اللغة وفقه اللغة، والبلاغة، والنحو والصرف، إضافة إلى علوم المنطق والأصول، وهذا ما فصلناه في موضع آخر.

(٦)

الكينونة الإنسانية غير مستقرة!

(ولما كان العالم في تبدل مستمر كانت الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حال).[١]

المناقشة

إن هذه النظرية مبتنية على وحدة الذات العارفة مع الحقائق الخارجية، وذلك هو ما تطرق لنقده عدد من علماء الكلام والفلسفة في بحث الوجود الذهني ومبحث مناط الصدق في القضايا.

وكإشارة نقول: إن (العلم) إما من مقولة الفعل أو من مقولة الإضافة أو من مقولة الكيف النفساني، أو غير ذلك، ثم هو إما بحضور شبح الشيء وصورته، أو بحضوره بنفسه لدى النفس مع الانقلاب أو بدونه، إلى غير ذلك.[٢]

وعلى أي تقدير فإن (العلم) مما (يلامس) الذات الإنسانية، بنحو من الأنحاء، ولا يتداخل معها جوهرياً أو عضوياً، فحتى لو فرض تغير العلم باستمرار فإن ذات الكينونة الإنسانية لا تتغير، اللهم إلا أن لا يريد بالكينونة الإنسانية معناها الدقي الجوهري الذاتي، بل يريد المعنى المجازي وحينئذ لا يضيف كلامه على كلامه الآخرين شيئاً؛ إذ يكون مدلوله أن بعض صفات الإنسان غير مستقرة مادام العالم في تبدل مستمر، لكن هذا إنما يصح فقط

(١) إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر: ص٧٧. ولا يخفى أن هذا الرأي يعد من مفردات نظرية (نسبية الحقيقة)، كما أنه قد يكون جسراً للوصول الى القول بـ(نسبية المعرفة) نظراً لأن الكينونة الإنسانية متغيرة.

(٢) أشرنا إلى ذلك في موضع آخر من الكتاب، وفصلناه في كتاب «مباحث الأصول ـ القطع» كما أشرنا لأقسام العلم الأخرى كالحضوري وغيره.

على تقدير انفعال النفس المتواصل عن تغيرات العالم المتتابعة[1] ثم إنه يصح فقط لو كان بين ما تغيّر من العالم وفي العالم وبين الإنسان، علاقة العلية، دون ما لو كانت العلاقة علاقة التقارن مثلاً، فتأمل.

وحيث إن هذا المبحث (وما الذي يتغير في الإنسان بتغير علومه وبتغير العالم) لا يمس صميم البحث، ولا يؤثر في الأهداف المرسومة للكتاب، لذا سنعرض عنه صفحاً.

(٧)

الإسلام لا يكتمل أبداً!

و(نجد ضمن هذا المنظور أن الإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ـ ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية معينة)[2]

المناقشة

إن هذه المقولة التي ذكرها الباحث والمؤرخ «محمد أركون»[3]، تمت

(١) أي دون صورة انقطاع النفس عن مشاهدة التغييرات أو إدراكها، وذلك كأكثر بل ككل الناس، بالنسبة لأكثر تغيرات العالم، ودون صورة القول بأن العلم من مقولة الإضافة وشبهها.

(٢) الدكتور محمد اركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢٠.

(٣) محمد أركون (١٩٢٨ - ٢٠١٠)، باحث ومؤرخ جزائري، درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر، وبإشراف المستشرق الفرنسي «لوي ماسينيون»، قام بإعداد دراساته في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس، اهتم بفكر المؤرخ الفيلسوف العربي الإسلامي «ابن مسكويه»، وكان موضوع أطروحته. عمل أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون، بعد حصوله على درجة الدكتوراه في الفلسفة منها، وعمل كباحث في معهد برلين، ومعهد الدراسات الإسلامية في لندن. بنى طرحه الفكري على محاولة نقد أسس العقيدة الإسلامية على غرارالمدرسة الاستشرقية، وعدم الفصل بين الحضارات، واحتكار الإسقاطات بينها. ومن أهم مؤلفاته «نقد العقل الإسلامي»، و»نزعة الأنسنة في الفكر العربي».

مناقشتها بالتفصيل في عدة مواضع من الكتاب[1]، ونشير هنا إلى أن هذه المقولة غير صحيحة عقلياً وشرعياً؛ أما عقلياً فلما فصلنا الحديث عنه في موضع آخر من الكتاب عند التطرق لنفي النسبيات الثلاث: نسبية الحقيقة ونسبية المعرفة ونسبية اللغة، ونشير إلى أن واحداً فقط من تلك (التحديدات والتعريفات) هو الصحيح، والبواقي خطأ؛ إذ يستحيل أن تتعدد الحقيقة وتتناقض، فإذا كانت الحقيقة (التي تجلت في شكل نصوص إلهية منزلة على رسول الله صلى الله عليه وآله) واحدة، فإن التحديد والتعريف و(القراءة) التي تتطابق معها فقط هي الصحيحة، وأن السياق الاجتماعي والثقافي الذي يمتلك الدقة والوثاقة والمرآتية للواقع والذي يوصلك لفهم الحقيقة والنص كما هو، هو السياق الذي يتمتع (بالحجية) و(المرجعية) ويصلح كقرائن مقامية لفهم مرادات النص الإلهي، وما عداها ضلال وإضلال، وقد فصلنا هذه النقطة ونظائرها في مطاوي الكتاب.

وأما شرعياً ونقلياً، فإن هذه الدعوى تصطدم بالبديهيات التي يذعن لها المسلمون وتعارض صريح الآيات القرآنية الكريمة، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[2] وقوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[3]، مع ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾[4].

والمستفاد:

---

(١) ومنها عندما نتطرق لكلام أبي زيد. حول أن النص المقدس يتأنسن.

(٢) سورة المائدة: ٣.

(٣) سورة آل عمران: ٧.

(٤) سورة آل عمران: ٧.

أ : المتشابهات تُرجع للمحكمات، لا للسياق الاجتماعي الثقافي،
ب: المحكمات، محكمات، لا يعاد تعريفها أو تحديدها أبداً،
ج: الذين في قلوبهم زيغ وانحراف ومرض هم فقط الذين يتبعون المتشابهات إبتغاء تأويلها حسب أهواءهم أو حسب السياق الاجتماعي الثقافي الذي يرضيهم أو ما أشبه.

ولا يخفى أن هذه المقولة تشابه تماماً المقولة التي ذهب إليها الماركسيون في نسبية المعرفة وقد نقلنا نصوصهم في موضع آخر.

ومن الضروري أن نشير إلى أن هذه المقولة (إن الإسلام لا يكتمل أبداً...) تستبطن وتستلزم مفهوماً أغرب وأعمق، هو أنه لا يوجد إسلام واحد، بل إسلامات كثيرة، وذلك لبداهة تعدد السياقات الاجتماعية ـ الثقافية، في الأمة، في كل مرحلة تاريخية، بلٍ يستلزم أن الإسلام منذ ولادته، كان إسلاماتٍ كثيرة وليس إسلاماً واحداً، وذلك لوضوح أن المجتمع الإسلامي لم يكن موحداً ثقافياً واجتماعياً منذ البدأ بل كانت تتحكم فيه تيارات اجتماعية ـ ثقافية عديدة.

وهذا يعني أيضاً إلغاء مرجعية الإسلام كدين موحد، بل وإلغاء مرجعية القرآن وعدم صحة الاحتكام إليه في معترك التناقضات الفكرية؛ إذ كل يقول إنه يقوم بتحديد الإسلام وتعريفه في السياق الذي يراه صحيحاً، بل إذا كان الإسلام يعاد تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ـ ثقافي، فإن لكل أحد أن يقول إن لي الحق في أن أعيد تحديد وتعريف الإسلام داخل سياق منظومتي المعرفية الخاصة، إذ لكل تصورٌ محدد عن السياق الاجتماعي ـ الثقافي، ولا تتطابق التصورات والقرأءات مائة بالمائة، ثم (العلة) معممة ومخصصة، فإذا كان للسياق صلاحية حتى التفسير، كانت للمنظومة المعرفية الخاصة بكل فرد، الصلاحية كذلك، وهكذا يتحول (الدين) إلى (ألعوبة) بيد كل شارد ووارد، وإلى (إسلامات) بعدد أفراد المسلمين بل بعدد أفراد

البشر!

ثم إننا نسأل: ماذا يعني مثلاً إعادة تحديد وتعريف القاعدة الإسلامية المصرح بها في القرآن الكريم: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[1] فهل يعني إعادة تعريف الإسلام حسب السياقات الاجتماعية والثقافية المتغيرة، إن تتحول الآية من مدلولها في أن لك رؤوس أموالك، إلى أنه ليس لك رؤوس أموالك، إذا تحول السياق الاجتماعي الثقافي إلى سياق إشتراكي أو شيوعي؟

وهل (يكتمل الإسلام) إذا عملنا فترة بـ﴿تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[2] ثم عملنا فترة أخرى ـ حسب تطور السياق الاجتماعي والثقافي ـ بـ(تَظلمون وتُظلمون) أو (تَظلمون ولا تُظلمون) أو (لا تَظلمون وتُظلمون)؟

وهل يكتمل الإسلام إذا تحول المجتمع إلى مجتمع رأسمالي ثقافة واقتصاداً وفكراً وسلوكاً وإذا استولت الرأسمالية والنيولبرالية على الحكم، ليتحول قوله تعالى: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾[3] إلى: للشركات العابرة للقارات وللبنوك المركزية وللأثرياء فقط، رؤوس الأموال؟

ثم يكتمل[4] إذا استولت (الإشتراكية) على الحكم فيكون فقط: (الملكية العامة لوسائل الإنتاج توجد في ظل الإشتراكية في ظل نوعين «ملكية الدولة»: الملكية العامة، وشكل المزرعة الجماعية والملكية التعاونية)[5] ثم يكتمل في ظل الشيوعية لتكون (ملكية واحدة هي ملكية كل الشعب)[6]

(١) سورة البقرة: ٢٧٩.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٩ .

(٣) سورة البقرة: ٢٧٩ .

(٤) أو يتكامل أكثر فأكثر.

(٥) الموسوعة الفلسفية مادة الاشتراكية والشيوعية: ص٣٤.

(٦) المصدر.

فيكون التسلسل هكذا:

١- لكم رؤوس أموالكم شرط أن لا تظلموا ولا تظلموا، والذي يعني أن تكتسب المال من حِلّه ولا تجحف بحق أحد ولا يجحف أحد بحقك، وتنفقه في محله.

٢- للاقطاعيين فقط رؤوس أموالهم وإن قهروا الفلاحين والفقراء.

٣- للشركات الكبرى والرساميل العملاقة والتراست، رؤوس أموالهم حتى لو ظلموا وأكلوا أموال الناس بالباطل واجحفوا واحتكروا.

٤- للدولة وللتعاونيات فقط رؤوس الأموال، وإن قتلوا وسرقوا وصادروا وفعلوا ما فعلوا.

٥- ثم نعرج إلى أعلى درجات اكتمال الإسلام، لنصل إلى سلب الملكية الفردية عن الكل، بدعوى أن الملكية أضحت في ظل الشيوعية، لكل الشعب!

وسيصاب الإنسان بالذهول من مدى (الفوضى المعرفية) التي ستنجم عن (الإسلام الذي لا يكتمل أبداً)، بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعيٍ ـ ثقافي، وفي كل مرحلة تاريخية معينة!؟

ولنلاحظ ـ مثلاً ـ القواعد والأحكام والسنن الإسلامية التالية، فيما لو خضعت لمنطق إعادة التعريف والتحديد حسب كل سياق اجتماعي وثقافي وحسب كل مرحلة تاريخية:

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾[1]، ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ

(١) سورة الإسراء: ٣٢.

ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾[1]، ﴿ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[2]، ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ﴾[3]، ﴿ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ﴾[4]، ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[5]، ﴿ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾[6]، ﴿ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[7]، ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾[8]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾[9]، ﴿ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾[10]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾[11]، ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ ﴾[12]، ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾[13]، ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾[14]، ﴿ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾[15]إلى غيرها من ألوف الآيات التي توزعت على ما تتحدث عن أصول العقيدة، وفروعها، وما يتحدث عن فروع الدين، والأحكام الشرعية والقيم والمثل الأخلاقية

(١) سورة الأنعام: ١٥١.

(٢) سورة لقمان: ١٣.

(٣) سورة الأنعام: ١٥١.

(٤) سورة البقرة: ٢٣٣.

(٥) سورة البقرة: ٢٢٨.

(٦) سورة النساء: ٣٦.

(٧) سورة القصص: ٧٧.

(٨) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٩) سورة النحل: ٩٠.

(١٠) سورة القصص: ٧٧.

(١١) سورة النساء: ٥٨.

(١٢) سورة الإسراء: ٧٨.

(١٣) سورة البقرة: ١٨٧.

(١٤) سورة آل عمران: ٩٧.

(١٥) سورة لقمان: ١٧.

وغيرها.

هذا كله، إضافة إلى أنه يحق للباحث أن يتساءل من صاحب هذا النص إذ يقول (بل ينبغي إعادة تحديده ـ أي الإسلام ـ وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ـ ثقافي) نسأل من الذي يمتلك صلاحية إعادة تحديد الإسلام وتعريفه؟ الكلاميون أم المفسرون أم الفقهاء أم الأصوليون أم العلمانيون؟ المعارضون للحضارة الغربية أم المنبهرون بها؟ الهرمينوطيقيون أم اللا هرمينوطيقيين؟ التقليديون أم المتحررون؟ خاصة إذا علمنا أنه يوجد داخل كل سياق ثقافي اجتماعي في الأمة عدة تيارات، ثم من يحدد أن هذا هو السياق دون ذاك؟[1]

ثم نتساءل أيضاً: هل السياق الاجتماعي ـ الثقافي في كل مرحلة تاريخية، مهما كان، هو الحجة وهو المتبع، أم إذا كان ذا مواصفات معينة؟ ومن الذي يحدد تلك المواصفات؟

ونتساءل من المتحررين: لماذا يكون السياق الاجتماعي ـ الثقافي كلما تحرر وانفتح أكثر فأكثر، كان هو (المحور) في عملية إعادة التعريف والتحديد للإسلام وقوانينه، لكن السياق لو سار بإتجاه (الأصولية) بأية درجة من درجاتها، أقمتم الدنيا ولم تقعدوها؟!

وهل يعني ذلك أن السياق الثقافي الاجتماعي لو سار بإتجاه السماح للمرأة بالزواج بعدة رجال، ومنع الرجل من الزواج بأكثر من واحدة، إن نقلب الآيات والروايات ومداليلها إلى العكس تماماً!!

ثم هل يعني إعادة تحديد الإسلام وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ـ ثقافي، إن هذه السياقات (ناسخة) للإسلام لكن بتعبير ملطف؟

ثم نسأل ما هو وجه شرعية وقدسية السياق الثقافي ـ الاجتماعي، في كل مرحلة تاريخية، لتكون له المرجعية؟

---

(١) أي مَن يحدد الصغرى والمصداق.

(٨)

زحزحة إشكالية القرآن!

(ويقصد بالزحزحة: زحزحة الإشكالية الإسلامية الخاصة بالقرآن، لكن شرط أن تترافق مع «زحزحة» في الفكرين المسيحي واليهودي، فعندئذ يتم دمج المثال القرآني داخل بحث مشترك حول المكانة اللغوية والانثروبولوجية للخطاب الديني حول الوحي، لذلك على الدراسات العلمية المكرسة لخطاب الوحي في الغرب أن لا تستبعد القرآن من مساحتها، بل عليها بتطبيق الدراسة التاريخية على القرآن مثلما هو مطبق على الوحيين اليهودي والمسيحي).[١]

المناقشة

ان هذا الكلام عن زحزحة القران ليس الا نتيجة لما تبناه اركون في النص الذي مضى . وإذا قمنا بعملية تفكيك لهذا النص، نجد أنه يصرح أو يتضمن أو يستلزم الآراء والدلالات التالية:

أ- هناك إشكالية خاصة بالقرآن، يجب زحزحتها وتغييرها!

ب- الإشكالية الخاصة بالقرآن هي نفس الإشكالية الخاصة بالتوراة والإنجيل أو هي قريبة من هذا، وهذا يعني أن القرآن محرّف كالتوراة والإنجيل، أو أنه صياغة بشرية كالتوراة والإنجيل الموجودة بأيدينا،[٢] ولذا صرح لاحقاً بـ(تطبيق الدراسة التاريخية على القرآن مثلما هو مطبق على

(١) الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: ص٢٨ تحت اسم أركون، محمد.

(٢) أو لعله يقصد أيضاً: أنه حتى لو كان نصاً إلهياً شكلاً ومضموناً، محتوى ولفظاً، فإنه يحتاج إلى الزحزحة أيضاً، لأنه مهما كان فهو نص تاريخي!! ومن يقوم بالزحزحة؟ إنه البشر الناقص الخاضع لسيطرة (المرحلة التاريخية) التي يعيشها!

الوحيين اليهودي والمسيحي) و(دمج المثال القرآني داخل بحث مشترك...).

ج- إن الخطاب الديني حول الوحي (ويشمل تعبير الخطاب الديني نصوص القرآن نفسه حول الوحي وكلمات الرسول حول الوحي)[1] لا يختلف عن غيره من النصوص في ضرورة خضوعه للبحوث اللغوية والانثربولوجية.

وهذا يعني إخضاع النص الإلهي، لمناهج بشرية مخترعة، هم يعترفون بأنها نسبية وأنها تاريخية، وأنها قد تتغير من زمن لآخر، وحسب تطور العلم واكتشافه نقص أو خطأ المناهج أو الآليات السابقة!

د- خاصة إذا لاحظنا أن علم الانثروبولوجيا يعني دراسة أو علم الإنسان، ويتضمن (مظاهر الحياة الإجتماعية للمجتمعات البدائية ومعالم ثقافات المجتمعات المتقدمة) ويهتم الانثروبولوجي بـ(بملاحظة مساكنهم وملابسهم وأدواتهم ونظام العائلة والقرابة والنظام الاقتصادي والمعتقدات والطقوس الدينية واللغة المستخدمة والسحر ووسائل الضبط من سنن اجتماعية وتقاليد)، ولا يخفى أن هذه (الملاحظة) هي بدورها خاضعة للتاريخية وللوسط الثقافي والاجتماعي الذي يعيش فيه الإنسان، فلا يمكن ـ حسب هذا المنطق ـ أن تكون موضوعية وأن تكون مرآة للواقعٍ كما هو وبما هو، بل إنها ستكون مرآة للمفسِّر نفسه وثقافته، أو تكون مزيجاً من الأمرين (كما ذهبت إليه بعض المدارس الهرمينوطيقية) وعلى أية حال لا تحظى هذه الملاحظة بـ(المطابقة للواقع مائة بالمائة) ولا تسلم عن المؤثرات والمشوشات والملونات النفسية والفكرية التي تحيط بهذا الملاحِظ المفسر إحاطة السوار بالمعصم بل: المتلاحمة مع كيانه والداخلة في نسيجِ ذاته.

وكذلك الحال في مختلف بحوث ومسائل (علم الإنسان أو دراسة الإنسان)

(١) بل لعله ظاهر كلامه أن (الخطاب الديني حول الوحي) يراد به بالذات الخطاب والنص القرآني حول الوحي ولذا يصرح (على الدراسات العلمية المكرسة لخطاب الوحي في الغرب أن لا تستبعد القرآن من ساحتها) و(عليها بتطبيق الدراسة التاريخية على القرآن مثلما هو مطبق على الوحيين اليهودي والمسيحي).

إذ ما ذكرناه عن (الملاحظة) هو بنفسه مما ينطبقٍ على (الدراسة) و(العلم) إذ أليست الدراسة «تاريخية» وأليس العلم «تاريخياً»؟

وإذا لاحظنا أن من فروع هذا العلم هو الانثروبولوجيا البنيوية، والتي جاء عنها: (وما الاختلاف بين الثقافات إلا اختلافاً في المضمون مرده إلى مؤثرات خارجية) و(فبالاستناد إلى دراسة هذه الأنساق[1] نستطيع أن نكشف عما يحدِّد العقل البشري في كل الأزمنة ومعرفة كل شيء من الإنسان والمجتمع).[2]

والجدير ذكره: إن هذه (الأنساق) ليست هي بالضرورة التي تحدد العقل البشري ولا هي التي تكشف عنه دائماً، بل كثيراً ما يحدث العكس تماماً، حيث يقوم العقل البشري بخلق الأنساق (أي مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية) الجديدة، أو تحويرها أو تطويرها، أو نسفها تماماً، وما أكثر الثورات الفكرية التي أطاحت بالعديد أو بالكثير من الأنساق الاجتماعية والثقافية. كما أن (كاشفيتها عما يحدد العقل البشري) قد تكون ناقصة أو مشوهة أو خاطئة تماماً.[3]

ثم إن الدقة العلمية تقتضي أن يكون التعبير أكثر حذراً ليقول (نستطيع أن نكشف «بعض» ما يحدد العقل البشري... ومعرفة «بعض» الأشياء عن الإنسان والمجتمع).

هـ- والحاصل من كلامه كله: أن (النص القرآني) يحتاج إلى زحزحة، وهنا يحق لنا أن نتساءل: ومن الذي يقوم بعملية الزحزحة؟ وألا يخضع هو بدوره للتاريخية؟ ولتأثيرات الوسط الثقافي ـ الاجتماعي الذي يعيش فيه؟

---

(١) (الأنساق): جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية تعتبر كأنساق من العلاقات للتواصل.

(٢) الموسوعة الميسرة: ص ٣١٤ مادة أنثروبولوجيا.

(٣) بل ما أكثر ما تكون المظاهر الاجتماعية أو الثقافية، غطاء كاذباً، يخدع غير اللبيب بل واللبيب أحياناً، ليسوقه بعيداً عن واقع ما يحدد العقل البشري.

وأية حجية له بعد ذلك؟ وما وجه أرجحيته على النص الخاضع هو بدوره فرضاً لتأثيرات الوسط الذي ولد فيه؟ ثم ما وجه أرجحيته على أية (زحزحة) ماضوية أو مستقبلية!

وهل ذلك إلا ترجيح بلا مرجح؟ أو غرور وتبجح؟ أو دعوى بلا دليل...وحسب المصطلح الأصولي فإنها عندئذٍ جميعاً (ظنون) و(إن الظن لا يغني من الحق شيئاً).

(٩)

تقييم منهج (التاريخية)

(التاريخية منهج يقوم على مبدأ أساس: إننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث، إلا بالنسبة للوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، لا بالنسبة لقيمتها الذاتية وحدها، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط، ربما وجدناها خاطئة، ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية وضرورية).[١]

وقد ذهب البعض الى تطبيق (التاريخية) على الإسلام[٢] وعلى القران الكريم، (بمعنى أن (الدراسة التاريخية) ـ حسب المنهجية العلمية الحالية التي توصل إليها الغرب ـ على القرآن، هي الحكم في تحديد معانيه وتحديد أسباب تشريع الحكم، والعوامل الاجتماعية والثقافية والنفسية التي كونت تلك النصوص أو كانت وراء تقنين تلك القوانين، أو وضع تلك القيم وصياغة تلك الأفكار والرؤى).

(١) المصدر السابق. التأريخية. ص١٤٥.

(٢) وهو الذي ضمنه أركون في كلامه في النص السابق الذي نقلناه عنه في المبحث «٧ و ٨»: «الإسلام لا يكتمل أبداً»، «زحزحة اشكالية القران».

وبعبارة أخرى: إن تطبيق (الدراسة التاريخية) على القرآن يعني: أن نخرج بنتيجة أن تشريعات القرآن في كيفية الصلاة والصوم والحج، وفي الخمس والزكاة، وفي شروط النكاح والطلاق، والبيع والشراء والرهن والوقف وفي كيفية تحديد الإرث والقصاص، وغير ذلك، هذه كلها في الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، قد تكون صحيحة، لكنها في وسط تاريخي آخر، كما في زماننا، قد تكون خاطئة، بل بالنسبة لقيمتها الذاتية قد تكون خاطئة أيضاً، بل إن مساحة (التاريخية) لتمتد حتى في النصوص التي تتحدث عن الميتافيزيقيا والأمور الغيبية[1]، وعن الله وصفاته والمعاد وغيرها!

المناقشة

من الواضح أن هذا التحليل يعاني من مشاكل عديدة، منها مشاكل مصداقية وصغروية ومنها عامة وكبروية؛ إذ نقول:

أولاً- من الناحية المصداقية نجد: أن (الدراسة التاريخية) لو فرض أنها صحيحة، فإنها يمكن لها أن تحكم على نصوص البشر العاجز المحدود[2]، لكنها لا ترقى إلى النصوص والتشريعات الصادرة من الإله المحيط بالماضي والحاضر والمستقبل، وبخصائص البشر الثابتة والمتغيرة، وبكافة ما يصلحه ويفسده.

وبعبارة أخرى: ما هو مادي وتاريخي يخضع لتقلبات المادة وتحولات التاريخ، أما ما ليس بمادي أو تاريخي، فإنه محصّن أمام تيارات التاريخ وتقلباته، إنه فوق التاريخ، كما أن العلوم الرياضية فوق التاريخ، تماماً.

(١) إلا لو حدّد (الأفكار) بالأفكار الاجتماعية وشبهها.

(٢) بل حتى نصوص البشر، لا يصح الإلتزام بقول مطلق بأن (الدراسة التاريخية بمقدورها أن تتحكم فيها وأن تقوم بتقييم موضوعي محايد لها)؛ ذلك أن الدراسة التاريخية هي بدورها نتاج فكر بشري يخضع لعامل الزمان ويعلق وسط تأثيرات العوامل الثقافية والاجتماعية المرحلية، فكيف تصلح بحق للحكمية؟

ثانياً- من الناحية الكبروية[1] نجد: أن مما لا شك أن كثيراً من (النصوص) و(القواعد) و(التشريعات) و(الأفكار) تحمل قيمة ذاتية، وتسمو على الزمان والمكان، ولا تخضع لعوامل التغيير، أي أنها فوق (التاريخية).

وذلك ككافة النصوص الاخلاقية المفتاحية، وكافة التشريعات الناشئة عن (المستقلات العقلية)[2] وككثير من النصوص والقواعد الكلامية، وكالكثير من الأصول والأحكام والقواعد المنطقية.[3]

وذلك مثل:

«قيمة كل امرء ما يحسن»[4]- نص أخلاقي اجتماعي.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾[5]- تشريع اجتماعي- سياسي- اقتصادي.

(يستحيل المعلول بلا علة أو الترجح بلا مرجح)- نص فلسفي: كلامي.

(الأشكال الأربعة إنتاجها قطعي لو لم يكن خلل في مادة القضية): نص منطقي.

(لكل فعل رد فعل يعاكسه في الإتجاه وقد يساويه في القوة): نص طبيعي - اجتماعي.

(كلما ارتفع الطلب وقل العرض، زادت القيمة، مع ثبات سائر العوامل): نص وقاعدة اقتصادية.

بل نقول:

إذا كانت هذه القواعد وأضرابها - وهي بالمئات بل بالألوف - أقوى من الزمن وأسمى من الظروف، ومن الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه

(١) أي هذا الاعتراض، اعتراض على الكلية ودعوى الكبروية والعمومية.

(٢) فصلنا الحديث عنها في كتاب: «الأوامر المولوية والإرشادية».

(٣) فصلنا الحديث عن كل ذلك في مواضع عديدة من هذا الكتاب، فليراجع.

(٤) كشف اليقين: ص١٨٠ المطلب الثاني في الفضائل البدنية.

(٥) سورة النحل: ٩٠.

وكانت فوق زمكانية ، فمن أدراك (والخطاب لغير المسلم) لعل سائر القواعد كذلك؟ (أي كافة القواعد التي جاء بها القرآن والتي قد لا يؤمن غير المسلم بأنها وحي ، ولكن ليس له النفي إذ غاية الأمر عدم العلم ؛ إذ من الواضح أن (غير المسلم إذا كان موضوعياً أن يقول : لا أعلم أنه وحي أم لا ، لا أنني أعلم أنه ليس بوحي ؛ إن القاعدة المسلمة تقول :)كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان حتى يذودك عنه قائم البرهان).

ثالثاً- إن القاعدة الكلية ، لا يصح تعليلها بأسباب فردية وجزئية صغروية ، ولا يصح إثباتها بالاحتمال و(أننا لا نستطيع أن نحكم...) قضية كلية ؛ لمكان النفي المطلق ثم الحصر المطلق و(ربما وجدناها خاطئة) قضية احتمالية ثم هي جزئية ، فكيف تؤسس قاعدة شاملة على أسس احتمالية وشخصية أحيانية!

وبعبارة أخرى : الدليل أخص من المدعى ، وكان اللازم ـ رعاية للدقة العلمية ـ أن يقال : (إننا لا نستطيع أن نحكم على «بعض» الأفكار والحوادث..) ويقال («ربما» وجدناها طبيعية وضرورية).

(التاريخية) هي إحدى الصور الأربع فقط

والتحقيق أن الصور أربعة:

الصورة الأولى : هي المذكورة في هذا النص[1].

الصورة الثانية : (إن عدداً من الحوادث ، قد يكون بالعكس ، أي صحيحاً في حد ذاته لكنه خطأ إذا نسبناه للوسط التاريخي الذي ظهر فيه) وذلك مثل :

(١) النص الوارد في مطلع المبحث «٩». الموسوم «تقييم منهج التاريخية». وهو أن التاريخية منهج يقوم على مبدأ أساس : إننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث ، إلا بالنسبة للوسط التاريخي الذي ظهرت فيه ، لا بالنسبة لقيمتها الذاتية وحدها ، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط ، ربما وجدناها خاطئة ، ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية وضرورية.

(التقية)[1] التي هي مبدأ صحيح في حد ذاته، لكنه قد يكون خطأ في ظرف معين، وذلك كما لو اقتضى الوضع والأمر، الثورة ضد الطاغوت والنظم الحكومية والاجتماعية الفاسدة (ثورة الإمام الحسين عليه سلام الله، كأجلى مثال)، لكنه مع ذلك تمسك بالتقية.

الصورة الثالثة: إن عدداً من الحوادث والأفكار، قد يكون خطأ في حد ذاته، كما هو خطأ إذا نسبناه إلى الوسط التاريخي الذي تجلى فيه، وذلك كقاعدة (أكذب ثم أكذب ثم أكذب حتى يصدّقك الناس) أو (أقتل الأبرياء ثم أقتل، وعذّب الأحرار ثم عذّب، وصادر الأموال ثم صادر، حتى تسيطر على الحكم).

وكحادثة تعذيب فرعون للأحرار، ودق الأوتاد في أرجلهم وأيديهم وصدورهم حتى الموت.... إذ الظلم والتعذيب خطأ كمبدأ وفي حد ذاته، كما هو خطأ منسوباً لأي ظرف تاريخي تحقق فيه.

الصورة الرابعة: وقد تكون مجموعة من الأفكار والحوادث، صحيحة في كلا البعدين: في حد ذاتها، وبما هي منسوبة للوسط التاريخي الذي ظهرت فيه.

وذلك كقاعدة حسن العدل والإحسان، وككل حادثة تعامل القائمون عليها فيها بالعدل والإنصاف لا بالظلم والاجحاف.

(١) ومثل ما فيه التقية، كالصلاة مسبلاً رغم أن التقية تقتضي التكتف وكـ(الصدق) فيما لو أدى إلى قتل بريء، كما في إخبار الإرهابي عن مكان أحد الناس.

(١٠)

الانفعالات معيار الحقيقة!

(إنه «هوسيرل» يذهب إلى أن موضوع المعرفة لا يوجد خارج وعي الذات المركز عليه، أن الموضوع يكتشف ويخلق نتيجة الحدس الذي يتركز عليه، والانفعالات الشخصية لفرد هي معايير الحقيقة).[1]

المناقشة

لقد فصلنا في موضع آخر أن الحقيقة هي هي، وأن عالم الإثبات لو لم يتطابق مع عالم الثبوت كان خاطئاً، وأن الوجود الذهني مرآة للحقائق فإن عَكَسَتْها كما هي كانت صائبة وذات قيمة وإلا كانت خاطئة عديمة القيمة.

ثم إن معيار الحقيقة، لو كان هو الإنفعالات الشخصية، لكانت الحقيقة مناقضة لنفسها، لو تبدلت الانفعالات النفسية لذلك الفرد، بل لكانت الحقائق المتعاكسة صواباً وخطأً في وقت واحد؛ نظراً لوجود عدة أفراد ذوي انفعالات متعاكسة ينظرون إلى الحقيقة في وقت واحد! وهذا يعني مثلاً: أن ضرب الزوجة وجرحها بل وقتلها دون سبب قد يكون صواباً تماماً نظراً للانفعالات الشخصية الخاصة للزوج في تلك اللحظات؟!

هذا كله مع قطع النظر عن الخلط الحاصل في كلامه بين (يكتشف) و(يخلق) إذ أين الاكتشاف من الخلق؟ أن (الخلق) لا يعقل لو كان الشيء موجوداً ـ في أي عالم فرض ـ من قبل، وإلا للزم تحصيل الحاصل المحال،

(١) الموسوعة الفلسفية: ص٥٦٤، وغيره.

أما (الاكتشاف) فلا يعقل إلا بوجود الشيء في مرتبة[١] سابقة[٢] ـ في أي زمن فرض ـ وقد اكتشفه الإنسان وتعلق به علمه.

إن الخلق يعني الايجاد والكشف يعني رؤية الموجود، والخلق فعل للحقيقة والاكتشاف انفعال عن الحقيقة.

وبعبارة أخرى: إن (المعلوم) وهو (موضوع المعرفة) غير متقوم في ذاته بـ(العلم) و(الوعي)، وهل يعقل أن يتقوم عالم الثبوت بعالم الإثبات؟

نعم لو أريد من (المعلوم) المعلوم بما هو معلوم أي بوصف المعلومية، فإن هذا الوصف مقارن لتعلق العلم به.

ويستظهر أنه لم يدرك الفرق الدقيق بين المعلوم بالعرض والمعلوم بالذات، وبين ما هو معلوم لنا بالعلم الحصولي (وهو العالم العيني ونظائره) وما هو معلوم لنا بالعلم الحضوري (وهو الصور العلمية بذاتها)[٣] وهذا البحث له تفصيل يطلب من مظانه.

(١١)

معايير الحقيقة والثقافات

و(مع التسليم بأن كل فكر يرتبط بسياق اجتماعي معين، افترض «بيتريم

(١) دقق في كلمة (مرتبة سابقة) وليس (زمن سابق).

(٢) وهي مرتبة المتعلَّق.

(٣) ويحتمل ـ احتمالاً ضعيفاً ـ أن يريد بـ(موضوع المعرفة) ما أراده الحكماء من (المعلوم بالذات) وهو الصور العلمية الحاصلة لدى الذهن بنفسها، وحينئذ ترد عليه إشكالات أخرى ليس هذا موضع ذكرها، وعموماً فقد ناقشنا هذا النص بما هو نص محدد، مع قطع النظر عن مدى دقته في نقل أفكار هوسيرل، ولكن الذي يظهر من (الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ص٦٣٨ـ ٦٤٠) هو غير ذلك ولا مجال لنقد ما ذكره هنالك فإنه أيضاً يعاني من إشكالات أساسية.

سوروكين». إن معايير الحقيقة ذاتها ترتبط بثقافات شتى، وأن منظومات الحقيقة يمكن استلهامها من ذهنية حسية، كما يمكنها من خلال ذهنية مثالية أن تبلغ توازناً أكثر عقلانية).[(١)]

المناقشة

لقد أجبنا بالتفصيل عن دعوى ارتباط كل فكر بسياق اجتماعي معين، لدى دراسة نص آخر.

وأما قوله (أن معايير الحقيقة ذاتها ترتبط بثقافات شتى)

فقد أجبنا عنه بأجوبة عديدة في مطاوي الكتاب، ونقول هنا باختصار أنه إن أراد أن (الحقيقة) مرتهنة بـ(معاييرها) ومعاييرها مرتهنة هي بدورها بأنماط الثقافات، ففيه أن الواقع هو هو، وليس غيره، ولا يتغير عالم (الثبوت) بتغير عالم (الإثبات).

ثم إن المعايير إذا كانت منتزعة من حاق ذات الشيء، كانت مثله مطلقة ومنضبطة ولا يضرها تغير الأوهام والتخيلات والتصورات عنها، أي لا تكون حينئذ مرتهنة بها، وإن كانت (المعايير) أموراً اعتبارية، خاضعة لاعتبارات المعتبرين، كانت أجنبية عن واقع الشيء بل وأجنبية عن ظواهره الخارجية، وبعبارة أخرى: مهما تغيرت الاعتبارات فإن الواقع الخارجي العيني لا ينقلب عما هو عليه، نعم خصوص الأمور الاعتبارية (لا الحقيقية ولا الانتزاعية) هي التي أمرها بيد المعتبر لكنها لا واقع لها وراء الاعتبار، فهي كالإنشائيات.

(١) مفاتيح العلوم الإنسانية، د. خليل أحمد خليل: ص٤٠١.

(١٢)

قوانين التطور الاجتماعي والنسبية

(عرفت (المعرفة : Cognition[١]) بـ : (عملية إنعكاس الواقع وعرضه في الفكر الإنساني، وهي مشروطة بقوانين التطور الاجتماعي وترتبط إرتباطاً لا ينفصم بالممارسة، وهدف المعرفة بلوغ الحقيقية الموضوعية... ويكتسب الإنسان في عملية المعرفة المعارف والمفاهيم الخاصة بظواهر الواقع ويتحقق من العالم المحيط به)[٢] (الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئاً عن الواقع بدون الاحساسات).[٣]

(وعندما تؤكد الممارسة الإنتاجية الاجتماعية تطابق الأفكار والمعرفة والنظريات، مع الواقع، حينئذ فقط يمكن أن يقال: إن تلك الأفكار وتلك المعرفة وتلك النظريات صحيحةً)[٤] (وطالما أن الممارسة مؤكدة بدرجة تكفي لتمييز الحقيقة الموضوعية من الخطأ وتاكيد صدق معرفتنا، فإن الممارسة نفسها عملية متطورة تحدها في كل مرحلة معينة إمكانيات الإنتاج ومستواه الفني.. الخ، وهذا يعني أنها هي أيضاً نسبية، ونتيجة لهذا فإن تطورها لا يسمح بتحويل الحق إلى عقيدة جامدة، إلى مطلق ثابت).[٥]، [٦]

---

(١) هذا المعنى لمفردة النسبية في العربية. يتماهى ومفهوم «الإدراك». خلاف مفردة المعرفة. بمعنى knowledge.

(٢) الموسوعة الفلسفية: معرفة، ص٤٨٢، دار الطليعة، بيروت، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين بإشراف روزنتال يودين، ترجمة سمير كرم.

(٣) المصدر.

(٤) المصدر: ص٤٨٣.

(٥) المصدر السابق.

(٦) لا نرى حاجة للمناقشة في كافة بنود هذا التعريف أو غيره، إلا بالقدر الذي يرتبط بصميم البحث

المناقشة

يلاحظ عليه:

١- إن (المعرفة) غير مشروطة بقوانين التطور الاجتماعي، بل أن هنالك أقساماً من المعرفة غير مرتهنة

أ: بوجود مجتمع، بل هي رهن وجود الفرد وإن ولد في جزيرة منعزلة أو كهف ناء ولم يستمع إلى أحد.

ب: ولا بتطور المجتمع أو بقوانين تطوره، وذلك مثل المستقلات العقلية[١] وكذلك كافة الفطريات والأوليات، وكذلك بعض ما يتعلق بالمجردات كأصل وجود الخالق وكماله ووحدانيته، وبعض ما يرتبط بالعوالم الأخرى كالجن والملائكة فيما لو علم بها بالتماس المباشر أو غيره[٢]، وكذلك أيضاً العلوم الرياضية من حساب وهندسة.[٣]

٢- إن (المعرفة) قد تكون هي (الصانعة) لقوانين التطور الاجتماعي[٤]، لا المنفعلة عنها أو المشروطة بها، بل إن أنماط المعرفة المختلفة، بل والمتناقضة، التي تتحكم في وجود الذوات العارفة، هي التي تصنع أنماطاً مختلفة، بل ومتناقضة[٥]، من قوانين التطور الاجتماعي[٦]،

فمثلاً هل المعرفة إنعكاس للواقع، أو هي إضافة مقولية أو اشراقية؟ أو فعل؟ أو وجود الشيء بنفسه لا بصورته لدى الأذهان؟ أو غير ذلك.

(١) راجع التوضيح في مواضع أخرى من الكتاب، وللتفصيل «الأوامر المولوية والإرشادية» للمؤلف.

(٢) كالإلهام أو الحدس أو البرهان الفرضي أو غيرها.

(٣) ويعتقد كانط وأمثاله بـ(القبليات) و(القضايا التحليلية).

(٤) والتعبير الأدق: هي العلة المعدة لوجود قوانين التطور الاجتماعي.

(٥) حسب التعبير العرفي لا الفلسفي الدقي.

(٦) إذ ليست قوانين التطور الاجتماعي، موحدة، بل تختلف باختلاف المجتمعات.

ولذا نجد أن القيادات العملاقة والمفكرين النوعيين النوابغ، هم الذين يحولون مسار الأمم، ويرسمون لها خريطتها الفكرية والثقافية، ويصنعون منظومتها المعرفية الخاصة بها، وقد تكون على النقيض من قوانين التطور الاجتماعي كما اعتقدت بها الشيوعية، وكذلك نجد (الثورات) الكبرى في التاريخ، فإنها حولت مجرى نهر المعرفة باتجاه آخر، سلبي أو إيجابي، تكاملي أو تراجعي ورجعي، وكذلك الحال في الأديان الكبرى التي غيرت وجه التاريخ.

٣- إن قوانين التطور الاجتماعي، هي في حد ذاتها مختلف فيها، فكيف تكون المعرفة التي هي عملية إنعكاس الواقع، مشروطة بها؟ بل إن التجربة والتاريخ وانهيار الشيوعية العالمية وبالذات في روسيا ومنظومتها من دول أوروبا الشرقية، أثبتت بطلان قوانين التطور الاجتماعي حسب الفهم الإشتراكي والشيوعي.

٤- إن قوانين التطور الاجتماعي، ذات إطار ضيق، فهي محدودة بـ(التطور الاجتماعي) أما المعرفة التي هي (إنعكاس الواقع) فهي أوسع بكثير جداً؛ نظراً لأن (الواقع) أكبر وأشمل وأوسع من (المجتمع) و(قوانين تطوره) إذ الواقع يشمل علوم الجيولوجيا والفيزياء والكيمياء والفلك وغيرها، سواء كان هناك تحول اقتصادي ومن ثم اجتماعي أم لا، وسواء كان الفرد أو الخبير أو العالم المكتشف، يعيش في وسط مجتمع متخلف أو متطور، أو في بيئة علمية منعزلة تماماً.

٥- إن قوانين التطور الاجتماعي هي بدورها ـ لو صحت ـ إنعكاس للواقع[1]، فالواقع هو الأصل وهي الظل والإنعكاس، والناتج من ذلك أن ما طابق منها الواقع فهو الصحيح وإلا فخطأ.

والحاصل: إن المقياس الأول والآخر (للمعرفة) كما لقوانين التطور

(١) والأدق أنها من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية (كالعلية والمعلولية).

الاجتماعي، هو (الواقع الموضوعي).

٦- لا يعقل أن تكون قوانين التطور الاجتماعي هي الصانعة للمعرفة دائماً، أي هي (العلة) التامة، أو هي الشرط لتحقق المعلول[١]، مع أننا نجد أن مفكرين يعيشون في أجواء متماثلة وتتحكم بهم جميعاً قوانين التطور الاجتماعي الإشتراكية أو الشيوعية فرضاً، ومع ذلك نجد أحدهما يحمل فكراً رأسمالياً والآخر فكراً اشتراكياً، بل والثالث والرابع والخامس والسادس، كل منهم يحمل فكراً مغايراً للآخر، وجلهم يحمل أفكاراً مناقضة لقوانين التطور الاجتماعي حسب المفهوم الاشتراكي والشيوعي لها، كما نجد العكس أيضاً؛ فإننا نجد شخصين يعيشان ظروفاً مختلفة ومتناقضة (يعيش أحدهما في بيئة اشتراكية والآخر في بيئة رأسمالية، أو دينية ولا دينية) ومع ذلك نجدهما يتفقان على نمط معرفة موحَد (كلاهما ضد قوانين التطور الاجتماعي حسب الفهم الشيوعي، أو كلاهما موافق، أو كلاهما متحير).

الممارسة الانتاجية والاجتماعية والنسبية

٧- إن بعض أنواع المعرفة فقط هو الذي يرتبط بالممارسة، أي تلك الأنواع المادية الحسية من المعارف فقط، بل حتى المعارف المادية الحسية، فإنها ليست بأجمعها مرتبطة بالممارسة، بل قد تستكشف بالوجدان والشهود أو بالتعقل والتفكر أو حتى بالعلم الحضوري (ككافة المحسوسات بالحواس الباطنة) كالحب والبغض والحزن والفرح فإن الحزن والفرح والحب والبغض مثلاً لا ترتبط بالضرورة (بالممارسة)، بل أحياناً تنجم عن (التصور) المجرد فحسب، ولو أنه عمم (الاحساس) للحواس الباطنة، وأراد من (الممارسة) الأعم من (الممارسة الإنتاجية) ومن (الممارسة الاجتماعية) بل والأعم من

(١) وهو المعرفة.

(الممارسة الحركية العملية) لكان أقرب للصواب، على أنه مع ذلك لا يزال الاشتراط بالممارسة خاطئاً.

ولا يصح (الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئاً عن الواقع بدون الاحساسات) ذلك أن المعرفة قد تكون حسية وقد تكون عقلية، وقد تكون قلبية أو إلهامية، كما أشرنا له في موضع آخر.

٨- إذا كان (عندما تؤكد الممارسة...) صحيحاً فهذا يعني أن كافة الأفكار والمعارف والنظريات الإشتراكية والشيوعية، ليست صحيحة[١] قبل أن توجد (الممارسة الإنتاجية الاجتماعية) وقبل أن تتطابق وتؤكد تلك الممارسة الإنتاجية الاجتماعية، تلك الأفكار والمعارف.

إذن ـ وعلى ضوء ذلك ـ يكون من الخاطئ تماماً الدعوة إلى الإشتراكية والشيوعية وإلى شتى نظرياتها وأفكارها ومعارفها، قبل قيام النظام الشيوعي أو الإشتراكي (أو قبل تحقق تلك الممارسة الإنتاجية الاجتماعية) إذن فبأي حق دعى أمثال ماركس ثم لينين إلى النظريات والأفكار الإشتراكية والشيوعية؟

ذلك أنها إما ليست صحيحة عندئذ أو لا يعلم أنها صحيحة أم لا؟

بل نضيف: إنه حتى لو طبقت الإشتراكية أو الشيوعية في دولة، وحتى لو أكدت الممارسة الإنتاجية الاجتماعية، تطابق الأفكار والمعارف والنظريات، مع الواقع، فإن ذلك لا يجديهم نفعاً؛ لأن الممارسة الإنتاجية الاجتماعية، في مجتمع آخر، كالمجتمع الرأسمالي أو الإسلامي، لو لم تؤكد تطابق أفكار الإشتراكية، مع الواقع، فإن ذلك يعني، بمنطقهم نفسه، أن تلك النظريات والأفكار والمعرفة الإشتراكية، ليست صحيحة في هذا البلد، فَلِمَ الدعوة

(١) أو (لا يمكن أن يقال إنها صحيحة) حسب تعبيره، إذ ظاهر التعبير هو مرحلة الإثبات ولكن تعبيره اللاحق بـ(لا يسمح بتحويل الحق إلى عقيدة جامدة...) ظاهره مرحلة الثبوت، وعلى الأول فإن ناتج عدم وجود أو عدم تأكيد الممارسة الانتاجية الاجتماعية هو عدم معرفة مدى صحة القول بصحة تلك النظريات، وعلى الثاني ناتج ذلك عدم صحة تلك النظريات.

إليها إذن؟ إن ذلك يعني الدعوة إلى شيء باطل غير صحيح بإعترافهم!

هذا كله مع قطع النظر عن أن الممارسة الإنتاجية الاجتماعية في المجتمع الإسلامي أو الرأسمالي لو أكدت أن نظرياتها هي الأنفع للمجتمع (أو الأنفع للمجتمع من نظريات الإشتراكية، أو الأقل ضرراً منها) وأن (التطور الأخلاقي والحقوقي والإداري) مثلاً هو الذي قاد للتطور الاقتصادي والاجتماعي[1]، لكانت هي الصحيحة، فكان لابد لقادة الإشتراكية أو الشيوعية، رفع راية (الإسلام) أو (الرأسمالية) حينئذ! أو للزم أن تكون الإشتراكية ثم الشيوعية هي الصالحة والصحيحة لمجتمعات، والرأسمالية أو الإسلام هو الصالح لمجتمعات أخرى![2]

وإذا كانت الدعوى: أننا كنا مطمئنين إلى صدق وصحة نظرياتنا ومعارفنا حتى قبل تحقق الممارسة الإنتاجية الاجتماعية، نقول إذن فهذا يشكل اعترافاً صريحاً بأن مقياس الصدق والصحة ليس هو (عندما تؤكد...) بل حتى (قبلما تؤكد) وأن هناك واقعاً محفوظاً ومعايير حقيقية للصحة والخطأ، سواء كانت (ممارسة) أم لا؟ وسواء طابقتهما الممارسة أم لا!

٩- إن كون (الممارسة نفسها عملية متطورة...) لا يعني أنها نسبية، كما لا يعني (نسبية الحقيقة) وعدم وجود (الحق الثابت) وقد فصلنا النقطة الأولى[3] في فصل آخر[4]، وأما النقطة الثانية فنقول: إن تغير الواقع الخارجي وتطوره، لا يعني بالضرورة تغير المعرفة وانقلابها، فإن (التغير) قد يتحقق بإنقلاب الواقع الخارجي إلى الضد الأفضل أو الأسوأ، كأن يتحول

---

(١) لا أن التطور الاقتصادي كان هو الرائد (خاصة على الطريقية الإشتراكية أو الشيوعية).

(٢) غير خفي أننا نرى بطلان (الرأسمالية) كبطلان (الشيوعية والإشتراكية)، والتمثيل أعلاه إنما هو للإلزام فقط، راجع: «الفقه الاقتصاد: ج١٠٧ـ١٠٨ من موسوعة الفقه للإمام الشيرازي قدس سره».

(٣) أي أن التغير والتطور لا يعني النسبية.

(٤) عند الحديث عن نسبية الزمان والحركة.

الجاهل عالماً أو الأمة المتخلفة إلى أمة رائدة أو العكس، أو تتحول مادة إلى مادة أخرى أرقى أو أدنى، وقد يتحقق بتكامل الواقع الخارجي، كأن يزداد العالم علماً أو البطل قوة أو الطائرة سرعة أو تتحول المادة إلى الطاقة... وفي كلتا الصورتين فإن الصورة الإدراكية الأولى عن الشيء قبل تغيره، إذا كانت مطابقة للواقع، فهي صواب، وإلا فخطأ دائماً أي: بلحاظ ظرف نسبة الصورة لذيها، كما أن الصورة الإدراكية الثانية عن الشيء بعد تغيره كذلك؛ فإنها إن طابقته فصحيحة وإلا فخاطئة.

والحاصل: إن (العلم) هو الذي يتعلق بـ(المعلوم) على ما هو عليه، ويكشفه كما هو، مستجمعاً كافة أحواله وشروطه وظروفه، بدون تغير عامل ما؛ فكما أن (الماضي) لا ينقلب بنفسه عما وقع عليه (أي في وقت كونه كذلك وفي حالة كونه كذلك)، كذلك فإن (الصورة الإدراكية) عن (الماضي) ستبقى مطابقة له دائماً وأبداً، وهذا هو ما أشار إليه الأصوليون بقولهم (المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ بلحاظ حال التلبس) سواء كان ماضياً أم حاضراً أم مضارعاً، وقد أوضحناه في فصل آخر، وعلى ذلك فإن الحق يبقى حقاً وعقيدة ثابتة، ويبقى شامخاً مطلقاً أبدياً.

اللهم إلا لو انكشف أن الواقع الخارجي لم يكن في ظرفه كما تصورّه المدرِك، فستكون الصورة الإدراكية عندئذ ـ في واقعها ـ خاطئة، وقد انكشف للمدرِك لاحقاً الخطأ، وهذا ما يؤكد محوَرية الواقع الموضوعي بنفسه من جديد.

(١٣)

المعرفة نتاج العمل الاجتماعي

(المعرفة: Knowledge[١]). نتاج للعمل الاجتماعي والتفكير اللذين يمارسهما الناس، وتكرار مثالي في شكل لغة للعلاقات الموضوعية المحكومة بالقانون في العالم الموضوعي الذي تعتريه التغييرات... وفي نظرية المعرفة المادية السابقة على الماركسية كانت المعرفة تفهم على النقيض من ذلك على أنها نتاج للجهد الإدراكي للفرد، نتاج للخبرة الفردية) واعترض عليه بـ(أن الإنسان يبدأ عملية الإدراك ممتلكاً جهازاً جاهزاً من المفاهيم والمقولات التي طورها المجتمع).[٢]

المناقشة

يلاحظ عليه[٣]:

أولاً- لا يعقل أن يكون (العلم) والمعرفة نتاج (العمل) لأنهما من مقولتين مختلفتين تماماً[٤]، بل حتى لو فرض القول بأنهما من مقولة واحدة[٥] لا يصح

(١) ذكرت بعض المعاجم الفلسفية، ترجمتين مختلفتين لكلمة المعرفة دون ترجيح لأحدهما، وهما (Knowledge و Cognition). فيما رجح آخرون إحدى الترجمتين، بينما اعتبر بعض آخر، أن «الإدراك» هو الذي يترجم الى Cognition، و«المعرفة» تترجم الىKnowledge.
الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢ ص ٣٩٢.
وهناك آراء أخرى، وليس تحقيق ذلك مما يمس صميم البحث.

(٢) الموسوعة الفلسفية: ص٤٨٣.

(٣) إضافة للأجوبة التي سبقت في نقد النص السابق.

(٤) أشرنا في فصل آخر إلى الأقوال في العلم (والمعرفة) وأنه من مقولة الكيف النفساني أو الإنفعال أو الإضافة أو غير ذلك؟

(٥) على الرأي الذي يذهب إلى أن (العلم) هو من مقولة (الفعل).

ذلك، ولذا نجد (العمل الاجتماعي) قد لا ينتج فكراً ومعرفة، كما هو الحال في غالب الناس (مزارعين وعمالاً وغيرهم) أو قد نجد (العمل الاجتماعي) الواحد، ينتج ـ إذا استعرنا تعبيرهم ـ معارف متناقضة أو مختلفة، غاية الأمر أن (العمل الاجتماعي)، قد يكون من (العلل المعدة) للوصول إلى أفكار ومعارف، ثم هي قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة.

ثانياً- إن المعرفة ـ على فرض إمكان كونها نتاج العمل ـ فإنها كما قد تكون نتاجاً للعمل الاجتماعي، كذلك قد تكون نتاجاً للعمل الفردي أو للجهد الإدراكي للفرد، كما سبق، وكما يلمسه أي مفكر من نفسه عندما يكتشف آفاقاً ومعارف، لم يتوصل إليها مجتمعه أو السابقون عليه.

ثالثاً- إن الجهاز «الجاهز» الذي يمتلكه الإنسان من المقولات والمفاهيم، والذي يبدأ عملية الإدراك وهو ممتلك له، هو (الفطريات) و(الأوليات) و(المستقلات العقلية)[1] المغروسة في داخل نفس الإنسان منذ أن خلق، وليس المفاهيم التي طورها المجتمع، بل هذه المفاهيم تتوارد عليه لاحقاً وبشكل تدريجي، وقد يؤمن بها وقد لا يؤمن، وقد يطورها أو يحورها أو يعدل فيها أو يزيد أو ينقص منها.

ولذا نجد الطفل يشعر بـ(الظلم) الذي يمارس بحقه، بفطرته، وإن كان المجتمع قد طوّر فرضاً مفهوماً عن (العدل) يقتضي بضرورة جرحه أو قطع أعضاءه أو حبسه في نفق مظلم، حتى من دون أن يذنب أي ذنب.

رابعاً- إن عملية التفكير، والمعرفة، تحتضنها (اللغة) في أكثر الأوقات، وليست اللغة شرطاً أبداً لتحقق عملية التفكير أو المعرفة، ولذا نجد المفكر في كثير من الأحيان تراوده فكرة من غير أن يجد (اللفظ) المناسب لها، بل أن بعض المعاني السامية، لم توضع لها ألفاظ، ولذا نجد المرء ـ المفكر والعادي

---

(١) فصلنا ذلك في موضع آخر من الكتاب.

ـ كثيراً ما يتحير في كيفية ترجمة شعوره أو إحساسه أو أفكاره، إلى لغة أو كلمات.

خامساً- إن المعرفة هي أشمل وأعم من (العلاقات الموضوعية)؛ إذ المعرفة كما تشمل التصديقات، كذلك تشمل التصورات[1]، وكما تشمل المركب كذلك تشمل البسيط، وكما تتعلق بالعلاقات الموضوعية بين الأشياء، تتعلق أيضاً بذوات الأشياء (سواء كانت جواهر أم أعراضاً أم انتزاعيات أم اعتبارات).

كما أن المعرفة أعم من العالم الموضوعي الذي تعتريه التغييرات؛ إذ تشمل العالم الموضوعي الذي لا تعتريه التغييرات، كعالم المجردات.

(١) فتأمل.

(١٤)

الحقيقة المطلقة تتكون من حقائق نسبية

(إن معرفتنا ـ في كل مرحلة من مراحل تطورها ـ مشروطة بالمستوى الذي أنجزه العلم والتكنولوجيا والانتاج... ومن ثم فإن الحقائق العلمية نسبية... بمعنى أنها تحتوي على عناصر سوف تتغير وتصبح أكثر دقة وعمقاً مع تطور المعرفة، أو سوف تحل محلها حقائق أخرى.. وفي الوقت نفسه فإن كل حقيقة نسبية هي خطوة للأمام نحو إدراك الحقيقة المطلقة... فالحقيقة المطلقة تتكون من مجمل الحقائق النسبية...)

(إن كل ايديولوجية مشروطة تاريخياً، ولكن من الحقائق غير المشروطة أنه بالنسبة لكل ايديولوجية علمية (تمييزاً لها عن الايديولوجية الدينية مثلاً) توجد صيغة موضوعية مطابقة ـ أي طبيعة مطلقة).[1]

المناقشة

يلاحظ عليه:

أولاً- إن الحقيقة المطلقة قد تكون بسيطة، فلا تتكون إذن من مجمل حقائق نسبية.

ثانياً- إن الحقيقة المطلقة المركبة قد تتكون من عدة حقائق مطلقة.

ثالثاً- إن تركب الحقيقة المطلقة من عدة حقائق نسبية، أمر غير معقول إن أريد من (النسبية) ما يحتمل الخطأ[2]؛ فإن النتيجة تابعة لأخس المقدمات.

---

(١) الموسوعة الفلسفية: ص١٨٤ ، تحت عنوان (الحقيقة المطلقة والنسبية)

(٢) أي ما يحتمل الخطأ لذاته وليس لمجرد أنه يشكِّل بعض صورة الواقع.

رابعاً- ليست (المعرفة) بمجملها مشروطة بالمستوى الذي انجزه العلم والتكنولوجيا والإنتاج، بل إن خصوص بعض أنواع العلم هو كذلك؛ فإن من المعارف ما لا يرتبط بتطور العلم أبداً.

خامساً- لو حلت محل الحقائق العلمية حقائق أخرى، لكانت إحداهما (أو كلتاهما) خاطئة حتماً، فهذا خطأ وذاك صواب، فأين النسبية؟[1]

سادساً- إن التفرقة بين الآيديولوجية العلمية والدينية، هي تفريق من غير دليل ولا برهان، بل الدليل دل على بطلان ذلك؛ إذ العديد من الايديولوجيات الدينية هي مطلقة (كوجود الله تعالى ووحدانيته وتجرده).
كما أن كثيراً من الايديولوجيات العلمية ثبت أنها كانت خاطئة (ومنها قوانين المادية الدياكتيكية)[2] وقوانين التطور الاجتماعي، وعملية تكامل المجتمع من النظام الإشتراكي إلى الشيوعي.

سابعاً- إن الحقيقة النسبية (إذا أريد بها الخاطئة لا الناقصة)[3] كثيراً ما تكون عقبة كأداء أمام الوصول إلى الحقيقة المطلقة، بل إن التاريخ البشري يشهد بذلك بأعلى صوته! فليست إذن (كل حقيقة نسبية هي خطوة للأمام...).

ثامناً- إن اعتبار الايديولوجية العلمية، غير مشروطة تاريخياً، كما نقله عن لينين وشرحه بقوله (وإنه توجد لها طبيعة مطلقة) يناقض كل الأساس الذي أسسه : (إن معرفتنا ـ في كل مرحلة من مراحل تطورها ـ مشروطة بالمستوى الذي أنجزه العلم والتكنولوجيا والإنتاج... ومن ثم فإن الحقائق العلمية نسبية).

---

(١) حللنا ذلك بالتفصيل في موضع آخر.

(٢) أشرنا لها في موضع آخر.

(٣) بل حتى الناقصة أحياناً تكون عقبة.

إذ كيف تكون (الإيديولوجية العلمية) ذات طبيعة مطلقة وغير نسبية، وتكون (الحقائق العلمية) التي ابتنت عليها الايديولوجية العلمية، نسبية؟

(١٥)

القران الكريم نص انساني نسبي!

(إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً، يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالته، إن الثبات من صفات المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً، بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني «يتأنسن» ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها؛ ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، النص منذ لحظة نزوله الأولي ـ أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي ـ تحول من كونه نصاً إلهياً وصار نصاً إنسانياً، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل).[1]

و(إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص ومن ثم في إنتاج دلالته).[2]

المناقشة

ولابد من التوقف قليلاً عند هذه النصوص لنسجل عليها الملاحظات التالية:

(١) نقد الخطاب الديني نصر حامد أبو زيد، ص١١٣، ط١.

(٢) المصدر السابق. ص٨٧.

أولاً: ليس كل إنساني، نسبياً

إن الكلام بمجمله مبني على (المصادرات) ـ بالمصطلح المنطقي ـ أي على سلسلة من (الدعاوى) غير البيّنة في نفسها ولا المبيّنة، أي أنها قضايا اعتبرها الكاتب «مسلمات» ولم يقم عليها دليلاً، ومنها (أما الإنساني فهو نسبي ومتغير) و(النص منذ لحظة نزوله الأولي أيٍ مع قراءة النبي له لحظة الوحي، تحول من كونه نصاً إلهياً وصار نصاً إنسانياً).

ونقول: إن الدليل القطعي قام على إبطال كبراه الكلية (أما الإنساني فهو نسبي ومتغير)؛ إذ من البديهي أن السالبة الجزئية[1] نقيض الموجبة الكلية، ومن الواضح أن هنالك الكثير من (الإنسانيات) التي ليست هي نسبية ولا متغيرة، ويمكن مبدئياً توزيعها على مجاميع أربعة:

المجموعة الأولى: كافة مسائل الحساب والهندسة، وهي بالألوف.

المجموعة الثانية: كافة الأحكام العقلية[2] من ما كان من دائرة (البديهيات): (الأوليات) و(الفطريات)[3] مثل: إستحالة الدور والتسلسل، اجتماع النقيضين محال، وكذا ارتفاعهما، ضرورة بطلان الترجح بلا مرجح، ضرورة كون الكل أعظم من الجزء... وهكذا.

المجموعة الثالثة: كافة المستقلات العقلية، وهي بالعشرات، بل بالمئات[4] ومنها (العدل حسن، والظلم قبيح، والإحسان حسن).

المجموعة الرابعة: كافة المسائل العلمية القطعية، كحركة الأرض الوضعية والإنتقالية، والجاذبية، وغيرها.

(١) فكيف إذا كانت سوالب كثيرة؟!

(٢) أو المدرَكات العقلية، على المسلكين.

(٣) أوضحنا الفرق بين الأوليات والفطريات، في موضع آخر كما ذكرنا هنالك سائر أقسام (البديهيات).

(٤) ذكرنا في كتاب: «الأوامر المولوية والإرشادية» العشرات من (المستقلات العقلية).

وبعبارة أخرى: إن (الإنساني) ـ وهو الموضوع في قاعدته ـ مفهوم مبهم تتعدد الاحتمالات في المقصود منه، وعلى ضوئها يتحدد مدى صحة حمل ذلك المحمول والخبر (نسبي، متغير) عليه، فما المراد بـ(الإنساني) هل المراد به ما يخلقه الإنسان؟ أو المراد ما يلمسه ويحسه بإحدى الحواس؟ أو المراد ما يدركه ويتعقله؟

إن المراد إذا كان هو آخر الفروض ـ كما هو موطن الكلام ـ فإنه باطل، ولا توجد لدينا قاعدة تحت عنوان (كلٍ إنساني، أي كل ما يدركه الإنسان[1]، فهو نسبي ومتغير) ويكفيك برهاناً على بطلانها مجاميع القضايا والمفاهيم الأربعة الآنفة الذكر.

ثانياً: قاعدته تنقض نفسها!

يصح أن ننقض كلامه بكلامه؛ إذ يقول (إن الثبات من صفات المطلق المقدس) أليست هذه القضية مفهوماً ومدرَكاً؟ فهي إذن إنسانية، فهي إذن متغيرة ونسبية، فقد ناقضت القاعدة نفسها إذن؟! ويجري هذا النقض في قوله (أما الإنساني فهو نسبي ومتغير) وكذلك قوله (النص.. تحول.. لأنه) وبأدنى تغيير في التعبير يظهر وجه النقض.

ثالثاً: الجسم الإنساني متغير لا الروح الإنسانية

إن الإنسان حقيقة مركبة من روح وجسد، وما يرتبط بالجسد هو المتغير، لكن ما يرتبط بالروح، لا دليل على تغيره على الأقل، لإحتمال كون الروح مجردة على الأقل[2]، فلا يصح اطلاق القول بـ(أما الإنساني فهو نسبي ومتغير)؛ إذ ما يرتبط بالروح فهو إنساني أيضاً، مثل ما يرتبط بالجسد، و(العلم) و(الإدراك) مما يرتبط بالروح، وليكن ذلك على أقل

(١) أي كل مفهوم، حسب تعبيره.

(٢) أي تجرد الروح، محتمل على الأقل.

الفروض، احتمالياً[1] ومع وجود هذا الاحتمال ـ فكيف لو ذهبنا إلى أنه برهاني ـ لا مجال لتأسيس قاعدة (أما الإنساني فهو نسبي ومتغير) وقد فصلنا هذه النقطة في موطن آخر.

رابعاً: **القرآن نص إلهي لا يتأنسن**

كيف (يتحول القرآن إلى نص إنساني «يتأنسن») مع أن المفروض أن المسلم يعتقد أن (القرآن) نزل (كنص) من السماء، أي أن الله تعالى خلق هذه النصوص بذاتها ونقلها جبرائيلٌ (أمين الوحي) بحرفيتها للنبي المصطفى صلى الله عليه وآله.

ويبدو من هذا التعبير ومن تعبير الكاتب، «مع قراءة النبي له» أن الكتاب افترض أن القرآن نزل كـ(طاقة) مثلاً على النبي ثم حوله النبي إلى مادة نصيّة، أو أنه نزل كمعاني مجردة ثم صاغها النبي في قالب الألفاظ، أو أنه نزل كروح أو محتوى ثم ألبسه النبي شكلاً لفظياً، أو كمادة هيولائية، ثم منحها الرسول (صورة متجسدة)!!

إن ما يعتقده المسلمون ـ والمفترض في الكاتب أنه مسلم ـ هو أن القرآن نزل بهذه الشكل وبهذه الصورة والهيئة وبهذه النصوص بعينها على رسول الله صلى الله عليه وآله، وتأسيساً على ذلك فإن القرآن كنص موجود بين الدفتين هو (إلهي) مائة بالمائة، وليس نصاً إنسانياً، ويستحيل أن يتأنسن، غاية الأمر أن له أن يقول (ترجمته إلى اللغات الأخرى فقط، هي ترجمة إنسانية).

نعم، للكاتب أن يقول: إنني لا أؤمن بنزول القرآن كنص على الرسول، بل إنه نزل كمعنى مجرد أو كطاقة أو كمحتوى ومفهوم دون ألفاظ، وحينئذ نقول له: من أين لك هذا؟ أي أنَّها دعوى بلا دليل، كما أنه لم يقم عليها

(١) لقد برهن علماء الكلام والعقائد والفلسفة على إرتباط العلم والإدراك بالروح، وقد أوضحنا ذلك في موطن آخر.

دليلاً، بل ليس بمقدوره ذلك، إذ (الوحي) من عالم أسمى، ثم إن المقدرة على فرضها هي فرع إمكان التجربة، وهي مستحيلة في (الوحي الإلهي) لغير مَن أوحى إليه الله تعالى، كما أنها من عالم الماضي فكيف يجربه؟.

وبعبارة أخرى له أن يقول: إنني لا أعلم أن القرآن نزل كنص أو كمضمون ومحتوى مجرد، وليس له الحق في أن يحسم من دون دليل، خياراته ويقول (النص منذ لحظة نزوله الأولي...).

والغريب أننا نجده (يفتي) في المسألة، كأنها حقيقة ثابتة؛ إذ يقول (إن حالة النص الخام المقدس حاله ميتافيزيقية)، نقول: أين ثبت لك أن النص نص خام؟ أليست هذه مصادرة ودعوى بلا دليل؟ من أين لك أن النص خام؟ إن هذا هو أول الكلام، بل إنه يرد على نفسه بنفسه إذ يقول: (حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً) نقول: إذا كانت حالة ميتافيزيقية لا تدري عنها شيئاً، فكيف حكمت عليها بأنها (خام) وأنه (منذ لحظة نزوله الأولي أي مع قراءة النبي له لحظة نزوله، تحوّل من كونه نصاً إلهياً وصار نصاً إنسانياً)؟

نقول: ومن أين أن النص حالة ميتافيزيقية بالمعنى الذي قصده؟ وأي مسلم يقول بذلك؟ صحيح أن المسلم يقول إن جبرائيل أمر ميتافيزيقي وغيبي، وأن (نزوله) أمر غيبي، وأن القرآن الكريم يمتلك إعجازاً غيبياً وعلمياً ومادياً، لكن القرآن كنص مكتوب ومقروء، لا يقول المسلم أنه حالة معنوية أو روحية فقط أو هي هلامية غير متشكلة في قالب ألفاظ، محسوسة منطوقة ومسموعة، حتى يكون ميتافيزيقياً، ولا يقول المسلم أن هذه الآيات هي مزيج من القرآن ومن ألفاظ صنعها الرسول كقالب وكثوب لتلك المعاني!

نعم، للملحد أو المسيحي أو اليهودي أن ينكر نزول القرآن أصلاً وفصلاً، كما للمسلم الجاهل أن يستعلم، وحينئذٍ ينتقل النقاش معه إلى علم الكلام،

وهنالك نجد عشرات البراهين على إعجاز القرآن محتوى وشكلاً، مضموناً وأسلوباً، لفظاً ومعنى.

خامساً: **التعبير بـ(قراءة النبي للوحي) مغالطة**

إن التعبير بـ(مع قراءة النبي له ـ للقرآن ـ لحظة الوحي) مصادرة ومغالطة؛ ذلك أن التعبير بـ(قراءة) يعني أن (القرآن) لم ينزل كنص على الرسول، وأن قراءة الرسول له كانت هكذا، وهذا الكلام إضافة إلى كونه مصادرة ودعوى بلا دليل، بل هو أول الكلام، يستبطن: أن لي أيضاً أن (أقرأ) القرآن، وعلى قدم المساواة مع الرسول، ولا تمتلك قراءة الرسول للقرآن (الحجية) على الآخرين! لأنها متأطرة بأفقه المعرفي وخلفياته النفسية![1]

وبكلمة أخرى: هذا يعني أن كل مفكر يكون في (عرض) النبي لا في (طوله)، وأن قراءة النبي حجة له وعليه فقط، وليست حجة لي ولا عليّ، بل قراءتي حجة لي وعليّ فقط؟ وما الذي يبقى من الإسلام بعد ذلك؟

سادساً: **خلط عالمي الثبوت والإثبات**

إن قوله: (إنه ـ أي القرآن ـ يتحرك وتتعدد دلالته) تعبير غير علمي وغير دقيق، بل إنه يتضمن خلطاً بين عالم الثبوت وعالم الإثبات، أي بين عالم الواقع والحقيقة، وعالم الذهن والمعنى؛ ذلك أن الذي يتحرك ويتعدد هو (فهمنا) للقرآن، وليس (القرآن نفسه) وكم فرق بين الأمرين؟

ثم (الدال) هو (النص) وليس (المفهوم) فإنه مدلول عليه، فلا يصح وصف النص في مرتبة المفهومية بـ(تتعدد دلالته).

وللتقريب للذهن نمثل بمرايا مسطحة ومقعرة ومحدبة، فإن مرآة السيارة مثلاً تعكس السيارات القادمة، لكن المحدبة والمقعرة تظهر السيارة على

(١) وهل هذا يعني ـ ضمنياً ـ إن لكل منا أن يصبح نبياً ورسولاً، مادام قادراً على (قراءة) القرآن، كما صنع الرسول صلى الله عليه وآله؟!

غير حجمها الواقعي وعلى غير المسافة الواقعية، فلو وجدت مرايا ثلاث مسطحة ومقعرة ومحدبة كلها تعكس صورة سيارة واحدة قادمة، فما الذي يتعدد؟ هل السيارة بواقعها أضحت ذات ثلاثة أحجام في نفس الوقت في عالم الواقع، أو أصبحت على بعد ثلاث مسافات مختلفة في الآن الواحد؟ أم (الصور المرآتية) هي التي تعددت؟ ثم إن من الواضح أيضاً أن (الصور المرآتية) ليست كلها صحيحة مطابقة للواقع، بل بعضها فقط.

سابعاً: لا أسوار عازلة بين حقائق الدين والعلم

إننا نرى أن من الخطأ المنهجي، تصنيف النصوص إلى دينية وعلمية[1]، ووضع أسوارٍ عازلة حولها، أي من الخطأ تماماً اعتبار القضايا بنحو المنفصلة الحقيقية، أو بنحو مانعة الجمع، أما دينية أو علمية أو غيرها، بل إن النصوص العلمية قد تكون دينية، كما أن النصوص الدينية قد تكون علمية[2]، وما أكثر ذلك، وعلى سبيل المثال نجد:

في علم الكلام: أن هذا النص: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[3] هو نص ديني وهو نص علمي برهاني في الوقت نفسه، وكذلك: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[4] و: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾.[5]

كما نجد في (علم الاقتصاد والنفس) النص التالي: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ

(١) وهذا هو مبنى كلامه؛ إذ يقول: (القرآن نص ديني) وهذا يعني إنه يقع مقابل (النص العلمي) إذن، ولو إنه لم يقصد هذا المفهوم، لكان هو المطلوب.

(٢) غير خفي أن النصوص الدينية كلها علميةٍ، والتعبير بـ(قد تكون علمية) لأن العلم قد يراد به المعنى الأخص فيقع مقابل النصوص الأخلاقية مثلاً، وإلا فإن كل نص ديني فإنه علمي، أي تساعد عليه حقائق العلم.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٤) سورة الإسراء: ١٥.

(٥) سورة الأنبياء: ١٠٤.

ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾[1] و: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[2] أو: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾.[3]

وفي (علم الأخلاق والاجتماع): ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾[4]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾[5]، و﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ ﴾.[6]

وفي (علم الطبيعة والفلك): ﴿بِرَبِّ ٱلْمَشَٰرِقِ وَٱلْمَغَٰرِبِ ﴾[7] مما يعني عدم ثبات الأرض في نقطة بالقياس إلى الشمس أو: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾[8]، مما يعني توسع وامتداد الكون باستمرار، كما وصل إلى ذلك أخيراً العلم الحديث.[9]

وفي (علم التاريخ وفلسفته): ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾.[10]

وفي (علم السياسة): ﴿أَتَوَاصَوْاْ بِهِۦ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴾[11]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) سورة البقرة: ٢٩.

(٣) سورة البقرة: ٢٧٩.

(٤) سورة النساء: ٣٦.

(٥) سورة النحل: ٩٠.

(٦) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٧) سورة المعارج: ٤٠.

(٨) سورة الذاريات: ٤٧.

(٩) حيث اكتشفوا التوسع الهائل للكون، بالإنفجارات.

(١٠) سورة الأعراف: ٣٤.

(١١) سورة الذاريات: ٥٣.

﴿يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1] وهكذا.

ثم إن من المرفوض تماماً اختزال القرآن الكريم في كونه (نصاً دينياً) بل إننا نراه (نصاً دينياً، علمياً، ثقافياً، اجتماعياً، تاريخياً...) الخ قال تعالى: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾.[2]

وتفصيل ذلك موكول إلى الدراسات القرآنية.

ثامناً: لم يتحول القرآن الكريم من التنزيل إلى التأويل

إن قوله: (لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل) يعاني هذا النص من:

أ- إنه أقامه كدليل على (أن النص منذ لحظة نزوله الأولي تحول من كونه نصاً إلهياً وصار نصاً إنسانياً) لكن اللطيف أن هذا الدليل هو بنفسه (مدَّعى) وهو أول الكلام، فقد بَرهن على المدعى بمدعى آخر، وهذا ليس بالعلمي أبداً.

ب- كما أن هذا النص يعاني من عدم الدقة (إن لم نقل: تحريف) المصطلحات، إذ (التنزيل) و(التأويل) لهما معنى خاص معروف في كتب التفسير، وقد استخدمهما الكاتب ـ عن غير خبرة، بناء على حسن الظن ـ لتفسير مدعاه.[3]

ويبدو أن السر في استخدام هذين المصطلحين كان هو تمرير فكرة (النص الخام) و(قراءة النبي) و... عبر استخدام مصطلحين مأنوسين في ذهن المسلم، ولعله، على حسن الظن، كان غفلةَ من المؤلف بمعاني المصطلحات القرآنية.

---

(١) سورة الرعد: ١١.

(٢) سورة النحل: ٨٩.

(٣) إذ هذا التعبير (لأنه تحول...) لأنه وقع موقع التعليل للمقطع السابق، فهو يشكل جوهر الفكرة، وعلى هذا يكون (التنزيل) حسب مصطلحه هو النص الخام ما قبل قراءة النبي له.
ويكون (التأويل) هو نفس نصوص هذا القرآن، والتي تعد قراءة النبي للنص الخام وليست نصوصاً نزلت بحرفيتها من السماء.

وللتوضيح نقول: إن المصطلح القرآني في (التنزيل) - والذي يدين به ويفهمه كذلك كل مسلم - لم يكن خاصاً بالمعاني والمفاهيم المجردة بل إن (التنزيل) يعني أن هذا القرآن الكريم بألفاظه نفسها نصاً وروحاً: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾[1].

كما أن من غير الصحيح المقابلة بين التنزيل والتأويل؛ ذلك أن التفسير هو الذي يقع في مقابل التأويل، لا التنزيل، ومقصود الكاتب أن (النسبي) و(المتغير) هو التفسير والتأويل معاً؛ فإنه لا يرى ثباتاً للتفسير كما لا يرى ثباتاً لتأويله، ولو تحرى الدقة في تبيين مدعاه لكان عليه أن يقول (لأنه تحول من التنزيل إلى التفسير والتأويل).

تاسعاً: ليس كل مفهوم متغيراً

(لكن من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً، يفقد صفة الثبات)

نقول:

أ- لا دليل على أن كل مفهوم، فهو متغير.

ب- بل الدليل قام على العكس تماماً، وقد أشرنا لعدد من المفاهيم الثابتة والمطلقة في الجواب الأول.

ج- إن افتقاد (المفهوم) صفة الثبات، لا يعني بالضرورة افتقاد (النص) لصفة الثبات.

والغريب في الأمر أن الكاتب يخلط، عن جهل أو عمد، بين (النص) و(المفهوم) ثم يصل من عدم ثبات المفهوم إلى عدم ثبات النص![2] كما

---

(١) سورة الزمر: ١.

(٢) لاحظ مثلاً أنه يقول (ويتحول إلى نص إنساني) بدل أن يقول (ويتحول إلى مفهوم إنساني) ويقول (حالة النص الخام..) ويقول (تحول من كونه نصاً إلهياً وصار نصاً إنسانياً).

سنشير له في جواب قادم.

عاشراً:[1] **فارق النصوص البشرية عن النص الإلهي**

أ: ولنفترض أن النص أو المفهوم الذي يخلقه البشر، عندما يتعرض له العقل الإنساني، يفتقد صفة الثبات، ولكن ماذا عن الله تعالى والنصوص أو المفاهيم التي يخلقها؟ هل تفتقد أيضاً صفة الثبات والإطلاق والقداسة؟

لكن ألا يعني ذلك نسبة (العجز) إلى الله تعالى من أن يرسل لنا قوانين ودساتير ومناهج وأحكاماً ذات مرجعية علمية مطلقة، قادرة على (تجاوز) عقبة ضعف العقل الإنساني ونسبيته؟ أي أليس الله بقادر، ثم بعد الإيمان بقدرته، ألا تقتضي حكمته البالغة أن يخلق مفاهيم ونصوصاً ذات مناعة وحصانة أمام تلوينات وتغييرات العقل البشري لهما؟ إن الوجدان والعقل يشهدان بذلك، ومن الشواهد الكبرى: (الفطريات والأوليات) و(المستقلات العقلية)[2]، ألم يقل جل اسمه: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[3] مما يستلزم أن مَن يرى التبدل والتبديل، متوهم ومخطئ، و: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[4]؟ وحيث إنه من عند الله تعالى، فلا (يجدون) اختلافاً فيه، والذي يستوقفنا كلمة (لوجدوا) والمفهوم منه أنه حيث إنه من عند الله (فلا يجدون)[5] عكس كلام هذا الهِرمينوطيقي،

(١) الخطاب في هذه النقطة بالذات، موجه للمؤمن بقدرة الله تعالى وحكمته.

(٢) أشرنا لذلك في موطن آخر، كما فصلنا الحديث عن (الفطرة) في كتاب: «فقه التعاون على البر والتقوى» كما فصلنا الحديث عن المستقلات العقلية في كتاب: «الاوامر المولوية والإرشادية».

(٣) سورة الروم: ٣٠.

(٤) سورة النساء: ٨٢.

(٥) فقد نفى الله تعالى حتى في مرحلة الإثبات، أيّ وجدان للاختلاف، لا في مرحلة الثبوت فقط (أي عدم تحقق الاختلاف ثبوتاً)، لا يقال: فما بالنا نرى الاختلاف في الأفهام، إذ يقال: ذلك الاختلاف ليس من مصاديق (وجدوا) إذ (وجدوا) يراد به المطابق للواقع، وإلا لم يصح إطلاق (وجدوا) عليه، بل (توهموا) وشبهه.

فالنص الإلهي إذن، بتصريح القرآن الكريم، ليس نسبياً متغيراً، ولو أردنا استعارة تعبيراته قلنا (فالنص الإلهي بمجمله حالة ميتافيزيقية، أي بمادته وصورته[1] ومضمونه وشكله ومحتواه وأسلوبه وصياغته، فليس قابلاً لأن (يتأنسن) أبداً).

وألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾[2] مما يعني أن (التحريف) عملية مقصودة تصدر عن سابق قصد وإصرار وعناد، وذلك أعم من التحريف في مادة النص أو في هيئة النص، وأعم من التحريف في دلالته المطابقية أو التضمنية أو الإلتزامية، أو دلالة الإقتضاء أو دلالة الإيماء والإشارة، وأعم من التحريف في (النص الخام) أو (النص المتبلور).

كما يعني قوله تعالى: إن مَن فتح قلبه لكتاب الله، هداه وأرشده وأوصله للمرادات والمداليل كما هي هي أي (لـمَواضِعه)؟ ولو كانت المفاهيم والكلمات الإلهية متحركة ليست ذات ثبات، بل تتحرك وتتعدد بتعدد المفكرين وخلفياتهم النفسية ومسبقاتهم الفكرية، أو حسب السياقات الثقافية ـ الاجتماعية، لما كان هنالك معنى لـ ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾[3] ثم لو فرض له معنى لما كان مذموماً قبيحاً بل كان عملاً إنسانياً!!

ب: لنفترض أن (النص الإلهي) فرضاً، لا يسلم من آفة التغيير والتحوير والتشويه عندما يتحول إلى (مفاهيم) في أذهان الناس، لكن أليس الله بقادر على إيجاد (مرجعيات) فكرية تصحيحية، تصحح المسار، وترشد لمكمن الخطأ، وتحدد التغيير الطارئ وإتجاهاته، كما صنع الله تعالى في عالم الطبيعة

(١) وليس (الخام) فقط حالة ميتافيزيقية.

(٢) سورة النساء: ٤٦. وسورة المائدة: ١٣.

(٣) سورة النساء: ٤٦. وسورة المائدة: ١٣.

ذلك؟[1] قال الله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾[2] وقد فصلنا في موضع آخر الحديث عن (المرجعيات): ومنها (محكمات القرآن) والكثير من قواعد (المنطق) وقواعد النحو والصرف والبلاغة، وغيرها.

ج: كما أنه تعالى قرر، إضافة للمرجعيات المنطقية والطبيعية وغيرها، مرجعيات (بشرية)، يُعَدّ كلا منها هو الحكم الفصل في أي اختلاف في معنى النص أو دلالاته، ولدى تعدد المفهوم عنه.

قال تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾.[3]

و: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾.[4]

﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[5].

وهذه (المرجعية) تعد من صميم مهام (رسل الله) جل وعلا، وقد فصلنا هذه النقطة في موضع آخر.

حادي عشر: برهان السبر والتقسيم

نقول ما الذي يراد استنتاجه من أن النص أو المفهوم يفقد صفة الثبات، ويتحرك وتتعدد دلالاته... الخ؟

هل يراد بذلك أن كل هذه الدلالات صحيحة؟ أو يراد أنها بأجمعها خاطئة؟ أو يراد أن أحدها صحيح والبقية على خطأ؟ أو يراد أن كلاً منها له

(١) فصلنا هذه النقطة في موضع آخر من الكتاب، عند التطرق لرد ثنائية كانط وفي موضع آخر.

(٢) سورة محمد (صلى الله عليه وآله): ٢٤.

(٣) سورة النساء: ٨٣.

(٤) سورة النساء: ٦٥.

(٥) سورة النحل: ٤٤.

جانب أو وجه من الصحة؟ أو يراد اننا (لا نعلم) الصحيح منها من السقيم، وليس لأحد أن يرى رأيه صحيحاً ورأي الآخرين خطأ؟

أ: فإن قيل بأن المقصود والناتج أنها بأجمعها (صحيحة)، أجبنا بإستحالة ذلك؛ إذ ما دام النص (يخبر) عن حقيقة مادية أو ميتافيزيقية، فإنه لا يعقل أن تكون كل الأفهام المتغايرة والمتعاكسة والمتناقضة، صحيحة؛ وإلا لصح التناقض في متن الواقع، أو لكان الشيء هو هو وفي نفس الوقت ليس بهو هو.

وإذا كان النص (منشئاً) لقانون، فإنه يكون عندئذ هو (المحور) أي هو (الواقع الثبوتي) الذي يراد كشفه، أي هو المعلوم والمرئي والذي تعرض له العقل البشري ليفهمه، وعليه لا يعقل أن تكون كل الأفهام المتغايرة أو المتعاكسة عن حقيقته والمراد به، صحيحة، هذا.

إضافة إلى أن النص الإنشائي، يكشف[1]، على مسلك العدلية، عن وجود مصلحة كامنة في الأوامر، هي التي اقتضت الأمر، أو مفسدة هي المقتضية للنهي، وحينئذ لا يعقل أن تكون كل الأفهام المتناقضة عن وجه الحكم ومنشأه، صحيحةً... الخ.

ب: وإن قيل: إن الحصيلة هي أنها بأجمعها (باطلة)، قلنا: إن من البديهي أن ما طابق الواقع منها، فصحيح، وإلا فباطل، ولو لم يطابق شيء منها واقع مدلول النص أو المراد به، لكانت بأجمعها خاطئة، إلا أن ذلك لا يعني عدم وجود واقع ومدلول محدد للنص، بل أن الاعتراف بكون الأفهام أو بعضها (خاطئة) يتضمن الاعتراف بوجود (الصواب) في مرحلة الواقع ونفس الأمر؛ وإلا لما أمكن وصف ما عداه بالخطأ، إذ الخطأ مفهوم إضافي يراد به عدم مطابقة ما في عالم الذهن لما في عالم الواقع، أو نظائر ذلك.

---

(١) وعليه يعد (مخبراً) من هذه الجهة.

ج: وإن قيل بأن كلاً منها له جانب صحة وجانب خطأ، أجبنا بأن ذلك إنما هو فقط فيما لو اكتشف أحدهم بعض الحقيقة، فيما أذا كانت مركبة ذات أجزاء أو أفراد، واكتشف الآخر بعضها الآخر، من دون أن يكون المفهوم من قبيل الأقل والأكثر الارتباطيين[1]، دون ما لو أخطأ أحدهما أو كلاهما كل الحقيقة.

وبعبارة أخرى: إن هذه الدعوى، باطلة إذا أريد بها الشمولية والتعميم، ذلك أن كثيراً من التصورات والتصديقات عن الشيء أو المفاهيم، قد تكون خاطئة تماماً أي غير مطابقة للواقع، لا أنها ناقصة فحسب، وكم فرق بين النقص وبين الخطأ واللا مطابقة؟ نعم (النقص) قد يكون من مصاديق اللا مطابقة.

بكلمة أخرى: ليس بالضرورة أن تكون الأفهام المتخالفة، متطابقة في جانب منها مع الحقيقة، إذ قد يكون المفهوم مجانباً للصواب مائة بالمائة ومن مختلف الجهات، ومن أوضح الأمثلة من يعتقد أن الله هو الشمس ومن يعتقد أنه القمر ومن يعتقد أنه بقر ومن يقول إنه بشر، فإن كل هذه التصورات والمعتقدات خاطئة تماماً، ومن الأمثلة في العلوم الرياضية: كل من يعتقد بأن مساحة المربع هي غير حاصل ضرب أحد أضلاعه في الآخر، مهما تعددت الأجوبة والآراء.

---

(١) العديد من العلوم، مسائله كلها ارتباطية، كما أن الكثير من مسائل علوم أخرى، كذلك تعد أموراً إرتباطية، فمن العلوم الحساب والهندسة، فإن الإجابة عن حاصل ضرب ٥ في ٥ بأنه هو ٢٤ أو ٢٣ أو أقل، كلها خاطئة، وإن تضمنت بعض الحقيقة لكن الواقع هو أن الإجابة إرتباطية، لذا لا يصح من الأجوبة غير ٢٥، فحاله حال (الصلاة) حيث أنها إرتباطية لا ينفع الإتيان ولو بأكثرها مع الإخلال بالركن عمداً أو سهواً ومع الإخلال بالجزء عمداً، وكذلك (الصيام) و(الحج) في الجملة، عكس (الدَّين) حيث تبرأ الذمة بقدر ما سدد من الدين.

وكذلك الكثير من مسائل العلوم الطبيعية والفيزيائية والكيماوية وغيرها، فإن الإجابة بأن قارات الأرض أربع، أو أن بعد الأرض عن الشمس هو ١٤٠ مليون كليومتر أو ما أشبه، هي خاطئة لنفس السبب.

ومن الأمثلة في العلوم الإنسانية: كل من يعتقد بأن العلاقة بين العرض والطلب والقيمة هي غير هذه العلاقة (كلما زاد الطلب وقل العرض، مع ثبات سائر العوامل، زادت القيمة).

د: وإن أريد أن أحدهما المطابق للواقع صحيح، وغيره، خطأ، فذلك هو الحق، وهو ما يقول به كل مسلم، وعليه، فاللازم البحث عن تلك الحقيقية المطابقة للواقع حتى الوصول إليها.

لا يقال: (لا توجد منهجية علمية أو غير علمية للوصول إلى حقيقة النص)؟

إذ نقول: قد اسهبنا الجواب عن ذلك في موضع آخر من الكتاب، عند التطرق لمعاني النسبية، وبما ذكرناه هنالك يتضح الجواب عن الشق الخامس وهو:

هـ: وإن أريد أننا لا نعلم الصحيح من المفاهيم المتعاكسة أو المتناقضة، من السقيم، قلنا: ـ إضافة إلى ما ذكرناه هنالك ـ إن باب العلم منفتح في القضايا المفتاحية، كما أن باب العلم أو العلمي منفتح في أكثر (لو لم نقل كل) الأحكام والقوانين والسنن والقيم، وقد أسهب الحديث عن ذلك علماء الأصول في مبحث إنسداد باب العلم وإنفتاحه، فليراجع، هذا.

إضافة إلى أن من يقول بذلك له أن يحكم على نفسه بأنه لا يعلم الصحيح من المفاهيم المتعاكسة من السقيم منها، وليس له أن يعمم حكمه على الآخرين بل نقول إنه وإن قال ذلك بلسانه، إلا أنه لا يؤمن بذلك بجنانه، بل حتى وإن وثّقه بقلمه أيضاً!

لذلك نجده يعترف بسلسلة من القضايا ويعدها مطلقة، ومنها هذه القضية![1]

---

(١) وهي إنا لا نعلم الصحيح من المفاهيم المتعاكسة، من السقيم، مع وجود تعميمين في ذلك: الأول: من جهة الأشخاص والثاني: من جهة متعلّق القضية، أي إذا كان المدعى هكذا: «لا يوجد أحد يعلم

والملاحظ أن الهِرمينوطيقيين، بمختلف مدارسهم، يقومون بعملية تعميم لقواعدهم وأحكامَهم التي توصلوا إليها، مناقضين بذلك هرمينوطيقيتهم بنفسها!

ثاني عشر: منهجيات مرجعية

إن (الدلالات) حتى لو تعددت، لكن توجد منهجيات، منطقية، وعقلية، وعلمية، لتحديد الصحيح منها من المخطئ، كما توجد منهجية لتحديد الدلالات الأولية والثانوية، والدلالات المقصودة وغير المقصودة ـ وقد فصلنا هذه النقطة في موضع آخر.

ثالث عشر: ظبابية المصطلحات

كما أن مما يؤخذ على هذا النص، عدم وضوح المراد من مصطلحاته الأساسية والمفتاحية، وعدم تحديدها، فعندما يقول (إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه) و(القرآن نص مقدس من ناحية منطوقه)، لم يوضح لنا المراد بالضبط من (منطوقه) فهل المراد به (المنطوق) في مقابل المفهوم؟ أم المراد به الدلالة المطابقية والتضمنية في مقابل الدلالة الإلتزامية؟ أم المراد به ما يقابل دلالة الإقتضاء ودلالة التنبيه والإشارة وشبههما؟ أو المراد به (من حيث دلالة نصوصه وألفاظه، في صقع الواقع[1] على معانيها ومداليها، الثبوتية).

فإن أراد المعاني الأولى، فإن نفي الثبوت والقداسة عن ما عدا الدلالة المطابقية[2]، مما لا وجه له، ومما لم يقم عليه دليلاً، بل إن نفس برهان قداسة المداليل المطابقية للنصوص الإلهية، هو البرهان على قداسة وثبات الدلالات

الصحيح من السقيم في أية قضية من القضايا» أو حتى مع التخصيص بـ«في أية قضية ميتافيزيقية».

(١) ومع قطع النظر عن ذهن ذاهن.

(٢) أو عن ما عداها وما عدا ما كان بحكمها.

الإلتزامية وغيرها؛ إذ الفرض أن خالق هذه النصوص هو الله اللا متناهي المطلق العالم المحيط القادر، فكما بمقدوره أن يخلق نصاً مقدساً أو ثابتاً من حيث منطوقه، بمقدوره أن يخلق نصاً مقدساً ثابتاً من حيث سائر دلالاته.

وإن أراد آخر المعاني، كما لعله الظاهر من سياق الكلام، نقول: إذا كان القرآن من حيث هو، وفي مرحلة الثبوت، ذا دلالة مقدسة وثابتة، على مدلولاته ومفاهيمه ومعانيه، فإنه (لا يفقد صفة الثبات) و(لا يتحرك وتتعدد دلالته) بل غاية الأمر أن (فهمنا) هو غير الثابت وهو المتعدد الدلالة، وفهمنا من البدأ لم يكن واجداً ليصبح فاقداً ولم يكن واحداً ليصبح متعدداً!

وبكلمة أخرى: إن هذا النص يتضمن مغالطة من النوع الرديء؛ إذ ما هو ثابت وواحد (وهو القرآن كنص ديني مقدس كما صرح به) هو ثابت وواجد أبداً بما هو هو، وما هو فاقد ومتحرك (وهو الإنساني، والمفهوم في تعبيره) هو كذلك ابداً بما هو هو فكيف ينسب نقص وتغير أحدهما للآخر؟

اللهم إلا أن يقال إن هذا التعبير مجازي والمقصود منه واضح؟ ونجيب:

أ: لا مسرح للمجاز في البحوث العلمية الدقيقة.

ب: وإذا كان باب المجاز مفتوحاً، فلم لا يعكس فيقول مثلاً: (إن العقل الإنساني حيث يتعرض للنصوص الدينية الثابتة والمقدسة، يتحول إلى عقل مقدس ثابت، ويفقد صفة تغيره، ونقصه وأن التغير من صفات المادي، أما الإلهي (أي العقل الذي يتعرض للنصوص الإلهية) فهو يفقد صفة التغير، وهو مطلق ومقدس حينئذٍ، يكتسب قدسيته وثباته من كون محور إدراكه هو المطلق والمقدس)!

رابع عشر: **هل النص خام وغير خام؟**

ويقول: (إن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً) ونجيب تأكيداً لما سبق وإضافة؛ من إدراك أن النص له قسمان: خام

وغير خام؟ ومن إدراك أن النص عندما نزل على النبي كان نصاً خاماً؟

أن من يعترف بـ(لا ندري عنها شيئاً) و(هي حالة ميتافيزيقية) لا يجدر به ان يناقض نفسه في نفس الجملة مرتين: مرة في الصغرى والمصداق، وأخرى في الكبرى الكلية![1]

ويقول: (إلا ما ذكره النص عنها)

ونقول: إذا كان النص ميتافيزيقياً ومقدساً وثابتاً، فإن ما يذكره النص عن نفسه، هو بالضرورة أيضاً ميتافيزيقي ومقدس وثابت.

فلنرجع إذن إلى النص نفسه لنجده يصرح بـ ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[2]، ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾[3] ولو كانت الدلالات تتعدد والنص يتحرك و... لما كان معنى لتحريف الكلم عن مواضعه! بل كان سالبة بإنتفاء الموضوع؛ إذ (لا مواضع للكلم) حينئذٍ لتحرّف عنها!

ويصرح بـ ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾[4].[5]

ويصرح بـ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾.[6]

---

(١) الكبرى الكلية هي: إن النص الإلهي ينقسم إلى خام ومقدس.
الصغرى والمصداق: أن القرآن وما نزل على النبي صلى الله عليه وآله كان هو النص الخام!

(٢) سورة الحجر: ٩.

(٣) سورة النساء: ٤٦. سورة المائدة: ١٣.

(٤) سورة الفاتحة: ٦.

(٥) وقد أسهبنا في كتاب (نسبية النصوص والمعرفة واللغة، الممكن والممتنع) في استنباط براهين عديدة من هذه الآية الشريفة لرد نسبية الحقيقة ونسبية المعرفة ونسبية اللغة، فليراجع.

(٦) سورة آل عمران: ٧.

الخاتمة

القرآن الكريم والرسل والأوصياء وبراهين العلم المحيط والمعرفة المطلقة

ولابد في خاتمة الفصل الرابع من ان نفصّل بعض الشيء في الحديث عن القران الكريم وحملته، وعن الرسل والاوصياء، معرفياً، وعن علومهم ومعارفهم، وهل هي نسبية ام مطلقة؟ وهل هي محدودة ام شاملة؟ وعن الادلة والبراهين على ذلك، وعن قضايا عديدة ذات صلة، و ذلك لان العديد من الهرمينوطيقيين - ممن ذكرنا اسمائهم وممن لم نذكرهم - حاولوا تطبيق معادلات (نسبية النصوص والمعرفة) على القران الكريم وعلى الرسل والاوصياء، فكان لابد من تخصيص مساحة لذلك، على ان البحث عن ذلك بتفصيل واف يستدعي كتابة مجلد ضخم على اقل الفروض، و لعل الله يوفقنا لذلك في المستقبل(١).

لقد دلت الأدلة العقلية قبل النقلية على أن (القرآن الكريم) يحتضن (المعرفة المطلقة) ويتضمنها، وكذلك الرسل والأئمة الأطهار(عليهم السلام)، فإنهم يمتلكون (المعرفة المطلقة) وقبل أن نستعرض عناوين الأدلة والبراهين لابد أن نشير إلى أننا نعني بـ(المطلقة):

أولاً: الشاملة لكل شيء مادي أو معنوي، ولكل حدث ولكل فكر، ولكل علم.

ثانياً: المعرفة التي تخترق أعماق الأشياء وبواطنها، أي (معرفة الشيء في حدّ نفسه).

---

(١) وقد كتب علماؤنا الابرار العديد من الكتب حول ذلك، ومنها: كتب الامام الشيخ البلاغي الثلاثة (الاء الرحمن)، (الرحلة المدرسية والمدرسة السيارة) و (الهدى الى دين المصطفى صلى الله عليه واله)

ثالثاً: المعرفة المطابقة للواقع مائة في المائة، في الأصل وفي التفاصيل، وفي الكلي والمصاديق، وفي الكل والأجزاء، وفي مختلف الجهات والأبعاد والمراتب.

رابعاً: المعرفة العلمية القطعية لا الظنية.

خامساً: المعرفة التي لا تتغير بتغير (الخلفيات النفسية) و(المسبقات الفكرية) ولا تؤثر فيها سلبياً شخصية العارف والعالم.

سادساً: المعرفة التي لا تتغير بتغير الأزمان والأماكن والظروف.

سابعاً وثامناً وتاسعاً: تلك المعرفة ذات المعايير الموضوعية، وأيضاً التي دلت عليها الحروف والألفاظ والرموز والآيات القرآنية، بدقة لا متناهية، وأيضاً التي وضع الله تعالى لها منهجاً علمياً قرآنياً وحديثياً للوصول الصائب إليها، وإن كان المحيط بعلم المنهج هذا هو من نزل القرآن في بيوتهم.

عاشراً: إنها المعرفة التي يصح اعتقاد من طابقها، ويخطئ اعتقاد من جانبها وارتأى غيرها.

حادي عشر: إنها (المعرفة النافعة) حتماً، وتتجلى إحدى أوجه النفع، لدى معرفة أنهم (بيمنهم رزق الورى وبوجودهم ثبتت الأرض والسماء) و(إنهم وسائط الفيض) و(لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها).[1]

وتفصيل ذلك ينبغي أن يطلب من علم الكلام والعقائد والتفسير والحديث، إلا أن ما ينبغي نشير إليه ههنا إشارةً هو أنه ـ إضافة إلى أنه لا يصح للمنكر أن ينكر بل غاية الأمر أن يقول: لا أعلم. فإنه نفي ما لم يحط به خُبراً.

لا ريب ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ في (الإمكان الذاتي) لوجود (كائن)

(١) السيد محمد الحسيني الشيرازي. قدس سره. من فقه الزهراء سلام الله عليها». المجلد الأول.

يحتضن (المعرفة المطلقة) ـ وقد يكون ملكاً أو إنساناً أو مخلوقاً آخر[1] ـ كما لا ريب في ثبوت (الإمكان الوقوعي) لذلك؛ فإن وجوده ليس محالاً في حد ذاته، كما لا يستلزم محالاً آخر.

فأما (الوقوع) فتدل عليه الأدلة العقلية والنقلية المتظافرة. وأما الأدلة النقلية فهي:

منها قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[2] ومنها الجمع بين قوله تعالى: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾[3]، و: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾[4]، و: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[5]، و: ﴿ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَـٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾[6] و: ﴿ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾[7] و: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ ﴾[8]، و: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»[9] وتفصيل الحديث عنها بحاجة إلى مقال مستقل.

(١) ولنسمه توسعاً وتقريباً للأذهان: (الكمبيوتر الإلهي الخارق والفائق السرعة، والمحيط بكل أسرار الكون).

(٢) سورة البقرة. ٣١.

(٣) سورة النحل: ٨٩ .

(٤) سورة الأنعام: ٣٨ .

(٥) سورة النحل: ٤٤ .

(٦) سورة يس: ١٢ .

(٧) سورة البقرة: ١٢٤.

(٨) سورة السجدة: ٢٤.

(٩) بحار الأنوار: ٤٠ ص٢٠٠ باب ٩٤ أنه عليه السلام مدينة العلم والحكمة.

إطلالة عابرة على الأدلة العقلية

وأما الأدلة العقلية، فإننا سنشير ههنا إشارة فقط لعناوين الأدلة العقلية:

البرهان الإستنباطي

فمنها: (البرهان الاستنباطي)، ويمكن الاستناد إليه بأنحاء عديدة، تطلب من علم الكلام والعقائد والفلسفة.

قاعدة إمكان الأشرف

ومنها: (قاعدة إمكان الأشرف) العقلية. لكن لا بالمعنى الذي ذكره البعض من (أن الفياض المطلق والجواد الحق لا يقتضي الأخس، حيثما يمكن الأشرف، بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده، الأشرف فالأشرف).[1]

و(العقلِ الأول له وجوب بالحق الأول وإمكان في ذاته، فبالجهة الأشرف يقتضي شيئاً أشرف وهو جوهر آخر عقلي).[2]

بل بمعنى (اقتضاء الحكمة: خلقه تعالى للأشرف، وكون خلقه مقتضى كرمه وجوده، لا بالقسر ولا باللا بدية) ويحتمل بمعنى (ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف، حتى انتهى إلى الأخس)[3]، لكن لا إلزام ولا حتمية في ذلك؛ إذ لعل المصلحة والحكمة تقتضي العكس، فلا يصح القول بـ(إن الممكن الأخس إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد)[4] إذا أراد

(١) الأسفار: ج١، ص١٠٩.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج٤، ص٦٥، ويكفي دليلاً على بطلان هذه القاعدة بهذا المعنى أنها متفرعة على قاعدة (الواحد لا يصدر منه إلا الواحد) كما صرح به في «وسائل الشجرة الإلهية في حقائق العلوم الربانية» لشمس الدين السهروردي.

(٣) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ص٣٢٤.

(٤) المصدر: ج٤، ص٦٦.

من (يلزم) الوجوب وأنّ عكسه ممتنع، بل حتى لو أراد قطعية كون ذلك كذلك، وقوعاً في كل أنواع الوجود، نعم يحتمل ذلك، وإن قلنا بمسلمية صدور أنوار الأربعة عشر عليهم سلام الله أولاً، لكن لا دليل على إطراد خلق الأشرف فالأشرف حتماً في كل شيء، ويدل عليه خلق جسد آدم قبل نفخ الروح فيه، وخلق الشيطان قبله، فتأمل.

والحاصل: إن الكلام في (الوقوع) وأن (الأشرف) قد صدر[١] منه تعالى[٢]، لا في أ: استحالة صدور غير الأشرف منه، ب: ولا في استحالة تسلسلٍ غير تسلسل صدور الأشرف فالأشرف، أي أن الكلام هو في أن مقتضىً جوده وكرمه إفاضة الوجود على مختلف الماهيات المتطلبة بلسان حالها، لإيجاده وخلقه لها.

واعتبر ذلك بملاحظة حال عقلاء البشر، فإن العقلاء بما هم عقلاء، يقومون بصنع الأفضل أو إنجازه، مع توفر القدرة لديهم، والحكمة، والعلم، وعدم المانع (من كسلٍ أو مزاحم أهم أو غيرهما) ولو لم يفعلوا كانوا ملومين، واختبر ذلك أيضاً من حال الطبيب، إذا كان بمقدوره إجراء عملية ناجحة مائة بالمائة، أو المهندس لو كان بمقدوره بناء مدينة متكاملة بلِ مدينة مثالية، فإنه إن لم يفعل ـ مع كونه قادراً مالاً ووقتاً، وعالماً، وخالياً من المزاحمات والموانع ـ فإنه يعد ملوماً.

والأمر في الخالق جل اسمه أوضح لعموم قدرته على أن يخلق من خلفائه على الكون ـ من الأنبياء وأوصيائهم ـ منٍ يكون بأقصى درجات الكمال، في مختلف الجهات (بأن يكون علمه شاملاً بما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة وهكذا قدرته وغيرها كذلك) فإن نفس علمه المحيط

---

(١) لا يخفى أن مرادنا من (الصدور): (الخلق) لا المعنى العرفاني المقارب للرشح، وعلى أي حال فالأولى تعبير بالخلق.

(٢) سواء قلنا بأنه ابتدأ به أيضاً، أم لا.

وقدرته الشاملة وحكمته البالغة التامة تقتضي خلق المخلوق الكامل[1]، من غير حاجة إلى التمسك ببرهان التالي الفاسد، لو لم يفعل، وهو: فعل القبيح[2]، أو إستلزامه النقص جل وعلا، عن كل ذلك.

ثم إنه بعد الفراغ عن ذلك يصح القول: (ليس يمكن في الأشرف أن يكون من أجل الأقل شرفاً)[3]، ويحتمل (للجزء الأشرف الوجه الأشرف من الفعل)[4]، و(الأصل الأشرف في الإنسان وهو الإنسان ذاته)[5]، مع إمكان العكس لو اقتضت الحكمة والمصلحة.

قاعدة اللطف

ومنها: قاعدة (اللطف) بتقريراتها المتعددة.[6]

ومن تقريراتها: أن ذلك هو مقتضى قدرة الله تعالى، وعلمه المحيط، منضمين إلى إقتضاء كرمه وجوده وفياضيته، أو إلى إقتضاء (حكمته) فلو لم يخلق الله تعالى (أشخاصاً) أو (مخلوقات) كاملة من جميع الجهات، عالمة بحقائق الأشياء، ظواهرها وبواطنها، كما هي وبشكل مطلق، وبنحو يطابق علمهم الواقع تمام المطابقة، وهم عالمون بذلك بالقطع واليقين، لا الظن والاحتمال، لكان ذلك إما لعجز أو لبخل أو لجهله، تعالى الله عن ذلك

(١) لا يخفى أن برهان إمكان الأشرف، برهان عقلي، وقد ذكرنا أولاً لتقريبه برهاناً عقلائياً، ثم شفعناه ببرهان عقلي وعلى أي فلو لم يتم برهان الأشرف العقلي، فإن أرجحية الأشرف العقلائي يكفي للمقام.

(٢) بناء على أن فعل القبيح أعم من ترك الحسن، وأن الفعل يشمل الترك، بل لا حاجة للتشبث بالفعل؛ إذ يكفي قبح ترك الحسن.

(٣) تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة: ص١٤٣.

(٤) تاسوعات أفلوطون: ص٢٢٢ الفصل الثالث.

(٥) المصدر: ٣٩١.

(٦) وقد فصلنا الحديث عنها في: «فقه التعاون على البر والتقوى».

علواً كبيراً، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾[1]، ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[2].

الاستقراء المعلل

ومنها: (الاستقراء المعلل) ويمكن تصويره بأنحاء، ومن تلك الأنحاء:

ذلك المكتَشف من ملاحظة نمط هندسة الكون كله، والمبني على (العلل المعدة) و(المقتضيات) و(الأسباب والمسببات الطولية الظاهرية، والتي تكمن وراءها أسباب طولية أخرى خفية) وذلك سواء في عالم الوجود العيني أم عالم الوجود الذهني و(المخلوقات المتنوعة في درجات المعرفة والعلم والكمال) من المحدودة جداً، إلى الأوسع، فالأوسع، فالأوسع، بل يمكن بهذا اللحاظ، تحويل هذا البرهان إلى (البرهان الاستنباطي) أيضاً؛ إذ كلما تقدمنا خطوة في إكتشاف دقائق الكون وحقائق الأمور، كلما تجلى لنا عمق أكبر ومعرفة أعمق وحكمة أدق وأوسع، وأبعاد أكثر، في مخلوقات الله، كما ظهر لنا كمال أكثر في المخلوق الأفضل، كما ظهر لنا كلما درسنا حياة ومنهج وعلم وسيرة ومعاجز الأنبياء والأوصياء، إنهم هم المجلى الأعظم والتجلي الأكبر والمظهر الأسمى لعطاء الله تعالى اللا محدود.

ولعله يشير إلى جانب من ذلك قوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[3] و: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[4].

---

(١) سورة يس: ١٢.

(٢) سورة النحل: ٨٩.

(٣) سورة البقرة: ١٤٣.

(٤) سورة الأنعام: ٦١.

البرهان الفرضي

ومنها: (البرهان الفرضي) حيث نفترض في البدأ، وجود مخلوقات تمتلك المعرفة الكاملة، والعلم الشامل ونفترض أنها هي: الأنبياء والرسل، ثم نبحث عن ما يؤيد الفرضية لتتحول عندها إلى نظرية، ثم نقوم بالتجربة مرة بعد أخرى، لتتحول النظرية إلى حقيقة علمية، والنقطة الأخيرة هي التي أثبتتها حوارات ألوف العلماء مع المعصومين الأربعة عشر سلام الله عليهم طوال مأئتين وخمسين عاماً أو أكثر، كما يتجلى ذلك لدى مراجعة كتاب «الاحتجاج»[1] وغيره، وكما يظهر من مطالعة كتاب «الإمام الصادق كما

(١) الإحتجاج، لأبي منصور، أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي. من علماء القرن السادس الهجري. وهو عبارة عن مجموعة بحوث قيمة واستدلالات كبيرة للأئمة المعصومين عليهم السلام والعلماء الكبار مع المخالفين في الموضوعات المختلفة.
ولقد ألف الكثير من العلماء الكبار ـ على طول تاريخ الإسلام ـ كتباً في موضوع الاحتجاج. وتحت هذا العنوان. بهدف إثبات الحق و رد الباطل، أو أنهم خصصوا فصولاً من كتبهم لنقل الاحتجاجات في الموضوعات المختلفة، ويوجد الآن ما يقارب من عشرين كتاباً تحت عنوان «الإحتجاج» عند الشيعة.
يذكر الشيخ الطبرسي في مقدمة الإحتجاج أن سبب تأليفه لهذا الكتاب هو أن جماعة من الشيعة تركوا الاستدلال والبحث مع المخالفين مدعين أن النبي و لأئمة صلوات الله عليهم أجمعين لم يكونوا يجادلون ولم يجيزوا للشيعة ذلك. فصمم على تأليف كتاب يحوي البحوث والاحتجاجات مع المخالفين في أصول الدين و فروعه.
وفي الحقيقة فإن الطبرسي ذكر أن النهي الصادر عن المجادلة كان متوجهاً إلى الأشخاص الضعفاء.
يبدأ الكتاب بالآيات والأخبار التي ترغب في البحث والاستدلال مع المخالفين وتبين الأجر والثواب الذي يحصل عليه الذابون عن دين الله.
ثم ذكرت احتجاجات النبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين على الترتيب. وخلال ذلك فإنه يذكر أحياناً استدلالات وبحوث أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله والأصحاب.
وفي نهاية الكتاب أيضاً ذكرت توقيعات إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف في الجواب على الأسئلة والإشكالات التي يتسائل الشيعة حولها.
ولقد كان كتاب الإحتجاج مورداً لاهتمام العلماء و عامة الناس. وقد ترجم و شرح مراراً، منها:
١ - ترجمة للمولى نظام الدين أحمد الغفاري المازندراني.
٢ - ترجمة لأبي الحسن، علي بن الحسن الزواري، المفسر الكبير و تلميذ المحقق الكركي.
٣ - ترجمة لعماد الدين القاري الاسترآبادي.
٤ - ترجمة للملا فتح الله الكاشاني المتوفى سنة ٩٨٨ للهجرة تحت عنوان «كشف الإحتجاج»، و هي تحوي شرحاً للكتاب أيضاً.
وهناك عدة شروح للكتاب منها:

عرفه علماء الغرب»[1] وغيره.

ونكتفي ههنا بإشارة سريعة فنقول: إن هذا البرهان يستند إلى معطيات كثيرة ومنها أن العلم كلما تقدم وتطور، اكتشف مؤشرات جديدة، دالة على أن هنالك أرشيفاً كونياً، ومخازن جبارة للمعرفة، أودعها الله تعالى في أشياء متناهية الصغر، أو متناهية الغرابة، أو متناهية البساطة.

وتكفينا الإشارة الآن إلى:

١: (الجين الوراثي) الذي يختزن معلومات لا متناهية، وقد توصل العلماء إلى فك بعض شفراتها فاكتشفوا احتواءها على (المليارات) بل الأكثر

---

١ - شرح للملا فتح الله الكاشاني.
٢ - شرح للميرزا أبي الحسن البحراني المتوفى سنة ١١٩٣ للهجرة، من العلماء الكبار في عهد الزندية في شيراز.
٣ - شرح للسيد أحمد بن محمد الحسيني المختاري و هو شرح لطيف.
اخذنا تعريف الكتاب من برنامج النور - بتصرف -.

(١) «الإمام الصادق عليه السلام كما عرفه علماء الغرب»، يتناول الكتاب دراسة التراث الإسلامي العظيم ودوره في نهضة علوم العصر في عقلية وعلمية ودراسة أكاديمية. محورها جميعاً الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) إمام الأئمة، وأستاذ الفحول في سدنة الشريعة الإسلامية، وقد أتى ذلك من مجموعة من البحوث التي توافر على أعدادها علماء الاستشراق في الجامعات المختلفة، وألقوها في ندوة نظمتها جامعة استراسبورغ الفرنسية، ثم نشرتها في سفر ضخم يحمل طغراء الجامعة العريقة.
نقله إلى العربية الدكتور نورالدين آل علي، ويتضمن الكتاب عناوين منها:
الإمام أبو جعفر محمد الباقر (عليه السلام)، جوانب من علومه وثقافته، تدوين العلوم في عصر الصادق (عليه السلام)، موقف الإمام (عليه السلام) من الخلافة والخلفاء، الصادق (عليه السلام) ونظرته الاقتصادية إلى الحياة، العلوم التجريبية في مدرسة الإمام الباقر (عليه السلام)، جعفر الصادق (عليه السلام) وانبعاث عصر التجديد في العلوم، نظرية الصادق بشأن الأرض، الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) ونظرية نشأة الكون، الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) والمعارف الجعفرية (الشيعية)، مكانة حرية الرأي في مدرسة الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، نقد التاريخ عند الإمام الصادق (عليه السلام). الإنسان وخلقه في رأي الإمام الصادق (عليه السلام)، نظرية الضوء عند الإمام الصادق (عليه السلام). نسبية الزمن عند الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، نظرية الصادق (عليه السلام). حول أسباب بعض الأمراض، نظرية الصادق (عليه السلام) بشأن أشعة النجوم، الفلسفة والحكمة والفرق بينهما في رأي الإمام الصادق (عليه السلام)، حركة الموجودات في رأي الصادق (عليه السلام)، مناظرات الإمام الصادق (عليه السلام) مع الملحدين، الموت والفناء في نظر الصادق (عليه السلام).

من المعلومات، رغم تناهيها في الصغر.[1]

ولعله يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[2]، و: ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ﴾[3].

٢: وإلى (الأثير) والذي أثبت العلم أنه يختزن كل الأمواج والذبذبات والأصوات وغيرها.

٣: وإلى (منطقة الوعي الباطن) إلى غير ذلك...

ولعل إلى ذلك ـ بل الأعمق منه ـ يشير قوله تعالى ﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا﴾[4].

العلم العنائي

ومنها[5]: معادلة (العلم الإلهي العنائي بخلقه): (لكن لما كان له علم ذاتي بكل شيء ممكن يستقر في الخارج، وعلمه الذي هو عين ذاته، عله لما سواه، فيقع فعله على ما علم، من غير إهمال في شيء مما علم من خصوصياته، والكل معلوم، فله تعالى عناية بخلقه)[6] و(العناية: هي كون الصورة العلمية علة موجبة للمعلوم الذي هو الفعل، فإن علمه التفصيلي

(١) راجع الكتب المعنية بهذه الشأن وقد ذكرنا جوانب من ذلك في: دروس في التفسير والتدبر ـ الجزء الثاني من سلسلة «كونوا مع الصادقين» ـ كتاب لماذا لم يصرح باسم الإمام علي عليه سلام الله في القرآن الكريم: ص٢٧٩ـ٢٨٠.

(٢) سورة فصلت: ٢١.

(٣) سورة فصلت: ٢٠.

(٤) سورة الكهف: ٤٩.

(٥) هذا الدليل مبني على مسلك الفلاسفة، ونحن وإن كنا نرفض مسلكهم، لكن هذا الدليل يقام لمن يعترف بمسلكهم.

(٦) نهاية الحكمة. المرحلة ١٢، الفصل ١٧، ج٢، ص٢٧٨.

بالأشياء ـ وهو عين ذاته ـ علة لوجودها بما لها من الخصوصيات المعلومة).[1]

وفي المنظومة:

الذات للذات والعلم للـ	علم وحيث اتحـــدا
علتاهما فاحكم بــــأن	قد وَحد معلولاهمـــا

وأيضاً:

وكتوهم لسقطةِ عليٍ جذع	عنايةً سقوطٌ حصـــلا

ولا يخفى أن عدداً من الفلاسفة كشيخ الإشراق[2] وأتباعه أنكروا العناية، كما اختلف المثبتون لها في معناها.[3] وليس هذا موطن تحقيق ذلك، بل الاستدلال إنما هو مبنائي.

ومن الممكنات: خليفة الله الذي يمتلك كافة العلوم وكل المعارف، في شتى الحقول، بنحو مطلق، يقيني، نافذ لعمق الأشياء، فلا تناله (النسبية) في أي معنى من معانيها.

والتأمل في كلامه نظراً لما يستظهر منهم من اعتبار خلقه تعالى لما خلق، لا بالاختيار؛ (إذ مع كون علمه عين ذاته وكونه العلة، فوجب بالنظر لذاته وقوع كل ما يعلمه؛ لأن العلة تامة العلية حيث أنها هي الذات بنفسها وهي فعلية من كل جهاتها).

ونحن نقول: إن خلقه للخلق هو بإختياره، وأن (الخلق) من صفات الفعل وليس من صفات الذات، والفرق: أن صفة الذات لا يمكن ورود النفي عليهان عكس صفات الفعل (ولذا لا يصح أن تقول: قدر على هذا ولم يقدر على ذاك، أو علم الآن ولم يعلم أمس، ويصح أن تقول: خلق

(١) نهاية الحكمة، المرحلة ١٢، الفصل ١٢، ج٢، ص٢٥٣.

(٢) راجع حكمة الإشراق، ص١٥٣. قال: (وأما العناية فلا حاصل لها).

(٣) إذ اختلف تفسير المشائيين لها تماماً عن تفسير ملا صدرا والسبزواري والقونوي.

هذا ولم يخلق ذاك، أو أراد هذا الشيء ولم يرد ذاك الشيء الآخر) - حسب المستفاد من العقل ومن بعض الروايات في التفريق.

نعم نرى خلقه تعالى للكامل، نظراً لحكمته تعالى، بإختياره، وله أن لا يفعل بالنظر لذاته، وأما (العلم) فليس علة بل هو (تابع بمعنى أصالة موازِنه في التطابق) كما ذكره المحقق الطوسي في (التجريد)، وأما كيفية العلية فمما لا سبيل لنا إليها، فلا مجال للإستدلال بإتحاد العلم والذات، وتفصيل الكلام يطلب من علم الكلام.

المعرفة العقلية المباشرة والحدس

ومنها: (برهان المعرفة العقلية المباشرة) عبر طرق عديدة، منها (العلم الحضوري) بناء على مسلك من يرى أن علم المعلول بالعلةٍ حضوري كعلمها به، ونظيره جارٍ في المقام بأن يعلم الأدنى بالأعلى كمالاً، علماً حضورياً، لكن الظاهر بطلان المبنى والبناء.

ومنها (الحدس) نظراً لوجود وتحقق (منابع، ومعادن، ومصادر) تعدّ (مرجعية ومركزية) في شتى الأبعاد، وقد أشارت له الآية الكريمة (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه) وكما يوجد في (العالم الأصغر) وهو الإنسان (جهاز مركزي) يحتوي على كل المعلومات والتفاصيل الخاصة بجسم الإنسان، رغم أنه الله تعالى قادر على أن (يديره) مباشرة، كذلك في (العالم الأكبر) بكل أفلاكه ومجراته، ويوجد فوق ذلك أيضاً (والمدبرات أمراً).

ولا يخفى أن هذه البراهين أدلة على أصل وجود (مخلوقٍ) أو مخلوقات، تمتلك المعرفة الكونية الشاملة والمطلقة، بمنحة إلهية ربانية.

وإما كون تلك المخلوقات هي الرسل والأوصياء والقرآن الكريم، فدليله إضافة للآيات والروايات، (الإعجاز) في شتى الأبعاد، ومنه الإعجاز العلمي القرآني، كما أن من أدلته الوجدان الخارجي الذي تكشف عنه كلمات أمير

المؤمنين والإمام الصادق والإمام الجواد، وسائر الأئمة سلام الله عليهم، وتحديهم لكافة علماء العصر.[1]

كما أنه قد يستند إلى برهان المعرفة العقلية والمباشرة والحدس وإلى البرهان الفرضي وغيرهما، لإثبات أن تلك المخلوقات هي الأنبياء وأوصيائهم.

ولعلنا نوفق للحديث عن ذلك كله على ضوء الكتاب والسنة والعقل والعلم الحديث، في كتاب مستقل، أو يقيض الله تعالى من يضطلع بتلك المهمة.

بصائر وحقائق عن القرآن الكريم وحَمَلَتِه

إن (الوحيِ الإلهيِ) و(القرآن الكريم) و(نصوص الرسل والأوصياء) تختلف اختلافاً جذرياً عن سائر النصوص، فلا يمكن أن تتسرب إليها (النسبية) أبداً.

أ: للقرآن ظاهر وباطن

فإن للقرآن (ظاهراً) و(باطناً)، ولباطنه باطن إلى سبعين بطناً ـ والسبعين كناية عن الكثرة، وليست حداً ـ، وبذلك فهو قادر على الاحاطة وعلى كشف الظواهر والبواطن و(الأشياء في حد نفسها) وبذلك يتطابق عالم الإثبات وعالم الثبوت ظاهراً وباطناً، ولعل ذلك مما يُفسَّر به (الباطن)، وأما الأحاديث الشريفة، فقد اقتفت أثر القرآن الكريم في ذلك «فإن لكلامنا حقيقة وعليه نوراً»[2].

---

(١) راجع: «نهج البلاغة» و«الصحيفة السجادية» و«تحف العقول عن آل الرسول» و«الاحتجاج» و«الإمام الصادق عليه السلام كما عرفه علماء الغرب» و«الغدير» و«العبقات» وغيرها.

(٢) الحدائق الناظرة: ج١ ص٩.

ب: قوانين إلهية تحكم الظاهر والباطن

إن الله تعالى وضع سلسلة من (القوانين) التي تحكم ظاهر القرآن، والذي يحيد عنها يكون ممن (مَن فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)، كما وضع جل اسمه سلسة قوانين أخرى تحكم (باطنه)، ثم إن من خرج عليها يكون من الذين ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾[1] و: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾[2].

وتسمى الأولى بضوابط التفسير، ويعد تفسيرا: «مجمع البيان»[3] و: «الصافي»[4] من كتب التفسير، كما كان ابن عباس من (علماء التفسير).

(١) سورة النساء: ٤٦.

(٢) سورة آل عمران. ٧.

(٣) قال الشيخ الطهراني في الذريعة: «مجمع البيان لعلوم القرآن»، للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن ابن الفضل الطبرسي المتوفى (٥٤٨هـ) وهو تفسير لم يعمل مثله، عيّن كل سورة أنها مكية أو مدنية، ثم يذكر مواضع الاختلاف في القراءة، ثم يذكر اللغة والعربية، ثم يذكر الاعراب ثم الأسباب والنزول، ثم المعنى والتأويل والاحكام والقصص، ثم يذكر انتظام الآيات. أوله: {الحمد لله الذي ارتفعت عن مطارح الفكر جلالته وجلت عن مطامح الهمم عزته}. وهذا تفسيره الكبير، وقد فرغ من جزئه العاشر من سورة الجمعة إلى آخر القرآن يوم الخميس منتصف ذي القعدة (٥٣٦هـ) كما أن فراغه من الجزء الأول المنتهى إلى قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا ﴾ الآية ١٨٢ من البقرة في (٢٧ شعبان ٥٣٠هـ). وله التفسير الوسيط الموسوم بـ: «جوامع الجامع» والصغير الموسوم بـ: «الكاف الشاف» ومختصر المجمع الموسوم بـ: «زبدة البيان» للبياضي، واختصار الزبدة هذه للكفعمي، وتلخيص المجمع أيضا للشيخ شرف الدين يحيى البحراني، وقد مر الجميع في محال ذكرها.
«انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرگ الطهراني: ج٢٠ ص٢٤ بالرقم ١٧٧٣».

(٤) «الصافي» في تفسير القرآن للمولى المحقق المحدث الفيض المولى محمد ابن مرتضى المدعو بمحسن الكاشاني المتوفى (١٩٠١هـ) يقرب من سبعين ألف بيت. فرغ منه (١٠٧٥هت) وصدره باثني عشرة فائدة في فضل القرآن ووجوهه والمنع عن تفسيره بالرأي وتحريفه إلى غير ذلك في مقدمات التفسير. ومادة تاريخه [تم كتاب الصافي] أوله: {بحمدك يا من تجلى لعباده في كتابه} وقد لخصه وسماه «الأصفى» كما مر في: ج٢ ص ١٢٤ ولخص «الأصفى» وسماه «المصفى»، كما يأتي. وطبع الصافي مكررا من ١٢٦٦ إلى ١٣١١ في إيران.
انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ج١٥ ص٥ بالرقم «١٩».

وتسمى الثانية بضوابط التأويل، ويعد «البرهان في تفسير القرآن»[1] من كتب التأويل، وكان ميثم التمار من (علماء التأويل).

إذن فلا مجال للفهم الفوضوي غير المنضبط للقرآن الكريم، ثم إن هذه القوانين هي التي تضمن (الإصابة) للواقع، مائة بالمائة، كما أن معرفتها تنتج المعرفة القطعية اليقينية لا الظنية فحسب.[2]

ج: المرجعية محددة

إن (المرجعية) في اكتشاف كلتا المجموعتين من الضوابط هي للقرآن الكريم نفسه، وللرسول وأهل بيته عليهم صلوات الله.

قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[3].

كما أن (العرف) الذي لم يردع عنه الشارع أو لم يغيره، أي الذي أمضاه، هو المرجع في (التفسير) فقط، أيضاً؛ لقوله تعالى: ﴿بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[4]، وبذلك يكون (النص)، كاشفاً عن مرادات الشارع.

---

(١) «البرهان في تفسير القرآن»، لعلامة البحرين السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل بن عبد الجواد الحسيني البحراني التوبلي الكتكاني المتوفى سنة (١١٠٧هـ أو سنة ١١٠٩هـ)، كبير في ستة أجزاء طبع في مجلدين سنة (١٣٠٢ هـ) جمع فيه شطرا وافرا من الأحاديث المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام في تفسير الآيات القرآنية النازلة في بيتهم وهم أدرى بحقايقها من كل أحد، وهم أهل الذكر الدين أمرنا بالسؤال منهم، قال صاحب الرباض: (إن له ما يساوي خمسا وسبعين مؤلفا بين صغير وكبير ووسيط أكثرها في العلوم الدينية ولذا يقال له علامة البحرين، رأيت الجميع عند ولده السيد علي شارح « زبدة الأصول» لما اجتمعت معه بأصفهان) وله «تفسير الهادي» و «تفسير نور الأنوار» المقصور فيهما أيضا على ما هو المأثور من الأئمة الأطهار عليهم السلام، ومن التفاسير بالمأثور المذكورة في محالها «الأمان من النيران، وتفسير الأئمة وكنز الحقايق، واللوامع، ونور الثقلين، والهداية) وغيرها.
الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ج٣ ص٩٣ بالرقم « ٢٩٤».

(٢) وهذه (الضوابط) هي بمثابة (الكتاب الإرشادي) الذي يرفق عادة بالأجهزة الكهربائية والكمبيوتر وغيرها، فإن عدم إتباعها ينتج التشغيل الخاطئ للأجهزة، والذي يؤدي إلى دمارها أو عطلها أو قلة فاعليتها وكفائتها أو على الأقل يسبب انخفاض نسبة فائدتها إلى أبعد الحدود.

(٣) سورة النساء: ٨٣.

(٤) سورة ابراهيم: ٤.

كما أن بذلك يتضح وجود (منهج) علمي محدد للوصول إلى حقيقة النصوص، ومن تلك المرجعيات: بعض (المعايير الموضوعية) التي جعلها الله تعالى في كتابه الكريم، لتمييز الحق من الباطل، ومنها: (المحكمات من آياته) قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ ﴾[1]، كما أن منها: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ﴾[2]، و: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾[3]، و: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾[4].

د: الاندماج الشامل بين القرآن وحَمَلَته

إن القرآن الكريم لعله الكتاب الوحيد الذي شاءت الإرادة الربانية أن يتداخل بشكل جوهري وعضوي مع (حَمَلَتِه) أي مع (الذين نزل القرآن في بيوتهم)، ولذلك كان من غير الكافي بل من غير الصحيح فهم القرآن بالقرآن فقط، وبمعزل عن الأحاديث والروايات الشريفة، بل إن هذا الفهم سيكون ناقصاً أو مشوّهاً أو مغلوطاً ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[5].

ومما يقرب هذا المعنى (أي التداخل الجوهري العضوي بين القرآن الكريم وأهل البيت الأطهار سلام الله عليهم) إلى الذهن، المثال التالي: فإن المتكلم لو اعتمد في تفهيم مقاصده على مجموع الكلمات والإشارات معاً، فإنه لا

(١) سورة آل عمران: ٧.

(٢) سورة الحشر: ٧.

(٣) سورة النساء: ٨٣.

(٤) سورة النساء: ٦٥.

(٥) سورة النحل: ٤٤.

يصح الاكتفاء بكلماته للوصول إلى مقاصده، وذلك كما لو قال (إذهب إلى المنزل) وأشار بيده إلى منزل معين، وكانت له منازل عديدة؛ فإنه لا يصح قطع النظر عن إشارته والإكتفاء بجملة (إذهب إلى المنزل) والاستناد بعدها إلى القواعد في «أل» وأن المراد بها الجنس مثلاً، فيكفي الذهاب إلى أي منزل كان!

وكذا لو اعتمد على الكلمات بقرائنها الحالية الأخرى، ففي المثال قد تكون «أل» للعهد الذهني، أو العهد الحضوري، فيختلف «المراد من المنزل» نتيجة لذلك، وذلك هو العلم الذي لم يؤته إلا الرسول وأهل بيته سلام الله عليهم، وهذا هو ما يدل عليه حديث «الثقلين» بوضوح حيث حصر الرسول صلى الله عليه وآله عدم ضلال الأمة بالتمسك بكلا الثقلين.

ومن الأمثلة القرآنية، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[(١)]، فإن ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ يحدده الرسول صلى الله عليه وآله، وشأن النزول، في متواتر الروايات، حيث أنه الإمام علي بن أبي طالب عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام.

وبذلك يظهر بوضوح أن الجمود على ظاهر اللفظ في الآية الشريفة وأن الولاية هي لكل من تحلى بتلك الصفات، لهو من أكبر الأخطاء، بل هو افتراء على الله ورسوله؛ إذ كيف التعميم والرسول صلى الله عليه وآله يصرح بأنها نزلت في علي بن أبي طالب سلام الله عليهما، في متواتر الروايات، ومقبولها لدى السنة والشيعة وقد قال تعالى: ﴿ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[(٢)] وقال سبحانه: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[(٣)]؟

وهذا الترابط والتداخل، على كلا مستويي الفهم والتطبيق معاً.

---

(١) سورة المائدة: ٥٥.

(٢) سورة الحشر: ٧.

(٣) سورة النحل: ٤٤.

ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي أبداً، كتاب الله وعترتي» في نصوص صريحة ثابتة عن الشيعة والسنة.[١]

وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٢]، وقال جل اسمه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[٣] وقال سبحانه: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾.[٤]

والناتج من ذلك: أن فهم القرآن الكريم من دون الرجوع إلى تفسير الرسول الأعظم وأهل بيته الأطهار وتأويلهم، هو فهم ناقص بل هو فهم باطل، كما أنه لا يوصل لمقاصد القرآن أبداً، فهو كمن يريد أن يحلق بجناح واحد، فإن مصيره السقوط والتحطم، أو هو كمن يريد أن يفهم الجمل ـ كـ«لا إله إلا الله» بأنصافها حيث يفيد (لا إله) معنى مناقضاً، إذا لوحظ وحده.

وبذلك يظهر أن هذه النظرية ـ وهي نظرية الإخباريين ومعتدلي الأصوليين ـ تقترب منها في بعض أبعادها بعض المدارس الهرمينوطيقية، مثل مدرسة (دلثاي ٣٨٨١ ـ ١١٩١) و(هيرش) بل ومدرسة (شلاير ماخر ٨٦٧٢ ـ ٤٣٨١) وغيرهما والتي تؤكد على أهمية أو محورية قصد المؤلف ـ وقد أشرنا لها في موطن آخر، ولكن مع فوارق:

منها: إن (المفسِّر) هو خصوص الرسول وأوصياؤه، وكذا (المؤول)

---

(١) قال العلامة الشيخ الحر العاملي (رحمه الله) في كتابه: وسائل الشيعة: ج٢٧ ص٣٣ باب٥ ح٣٣١٤٤: أقول: وقد تواتر بين العامة والخاصة عن النبي صلى الله عليه وآله، أنه قال: « إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وانهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض».

(٢) سورة النحل: ٤٤.

(٣) سورة آل عمران: ٧.

(٤) سورة القدر: ٤.

وليس كل شخص مهما بلغ من العلم، نعم يبقى أن ما أبقاه المعصومون سلام الله عليهم على ظاهره، فإنه حجة، ولذا نقول بحجية ظواهر الكتاب، لكن بعد الرجوع إلى أحاديث الرسول والأئمة سلام الله عليهم فإن وجدنا مخصصاً أو مقيداً أو قرينة في كلامهم على إرادة خلاف الظاهر، فهو، وإلا صحّ الأخذ بالظواهر القرآنية، وهي حجة دون أن تؤثر فيها بما هي هي، القبليات الفكرية والخلفيات النفسية للمفسر لو فتح صدره للقرآن، وحاول التزود منه كتلميذ متعلم، دون ما إذا كان ممن: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[1].

ومن الفوارق: إن الله تعالى هو الذي ألهم الرسول صلى الله عليه وآله ومنحه علم مراداته من وحيه ثم منح الرسول ذلك لأوصيائه، ولذا فإن ذلك مما لا تشوبه أدنى شائبة شبهة أو شك أو خطأ أو زيغ، عكس المحقق الذي يحاول أن يكتشف (قصد المؤلف) وما بين السطور، من دراسة خلفياته النفسية ومسبقاته الفكرية.

ومن الفوارق: أن تلك المدارس ترى تعميم نظريتها إلى كل (نص)، والمدرسة الإسلامية المعتدلة ترى صحة ذلك في خصوص القرآن الكريم، وأما غيره ففيه تفصيل يظهر من مطاوي الكتاب.

ومن الفوارق: أنهم يرون ضرورة التعرف على قصد المؤلف عن طريق دراسة نفسيته مثلاً، وهذا محال في الله تعالى، بل الممكن هو التعرف على مراداته عن طريق الاستيضاح من حملة كتابه.

هـ: كيف يختزن القرآن المعرفة المطلقة؟

إن القرآن الكريم يختزن (المعرفة المطلقة)، بمعنى الشاملة العامة والتامة الكاملة، لظواهر الأشياء وبواطنها ولـ(الشيء كما هو في نفسه) وهي قطعية

(١) سورة النساء: ٤٦.

أكيدة لا ظنية محتملة، فلا مجال للنسبية فيه بوجهٍ من الوجوه[١]، وفيه علم كل شيء في نصوصه وعباراته ـ بظهرها وبطنها ـ.

وللتقريب للذهن نقول: كما أمكن لـ(٨٢) حرفاً أن تتكون منها كلمات ثم جمل ثم صفحات وكتب، لا محدودة، وأمكن أن تحتضن ملايين الكتب في شتى العلوم، كذلك يمكن لكيفية (هندسة) موقع بعض هذه الكلمات بالنسبة لسائر الكلمات، ثم لسائر الجمل ثم للكتاب كله، أن تحتضن الأكثر من ذلك بما لا يتناهى؛ وذلك لأن تلك هي ٨٢ حرفاً وأما هذه فإن (أنواع) ترتيب ونسبة وتركيب كل حرف وكل كلمة مع سائر الحروف والكلمات في كل القرآن الكريم، ومع سائر الجمل، وسائر الفقرات، وسائر المقاطع، وسائر السور؛ هي في حد ذاتها بالملايين[٢] ـ وليس ٨٢ فقط ـ فكم سيكون الناتج المعرفي منها؟

هذا كله إضافة إلى أن تركيب كل ذلك مع الكثير من العلامات النحوية[٣]، ثم مع كثير من قواعد التجويد[٤] سينتج ما لا يحصى من المعاني، إضافة إلى (الترتيب) وغيره.[٥]

---

(١) نعم (فهمنا) قد يكون نسبياً بمعنى أنه يكون ظنياً أو مخطئاً أو ناقصاً، لذا قرر الله تعالى مرجعية الرسول وأهل بيته سلام الله عليهم للحيلولة دون نسبية أفهامنا، فمَن عدل عنهم فقد جنى على نفسه، كما اكتشف العقلاء (منهجيات علمية) للوصول إلى فهم سليم (منها المنطق ومنها قواعد النحو والصرف ومنها قواعد البلاغة وكثير من مباحث الألفاظ وغيرها في الأصول وقد فصلنا ذلك في مطاوي هذا الكتاب مع ذكر حلول وأجوبة عديدة).

(٢) بل بالمليارات بل بالترليونات، بل الظاهر أنها أكثر من ذلك بكثير: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ سورة المدثر: ٣١.

(٣) فإن الرفع مثلاً يفيد أن زيداً فاعل مثلاً، ونصبه يدل على أنه مفعول مع أن الكلمة هي هي بذاتها لم تتغير.

(٤) فصلنا في كتاب «الحجة، معانيها ومصاديقها» البحث حول دلالات العديد من قواعد التجويد ـ كالمدّ مثلاً ـ وفوائدها ومعانيها.

(٥) ترتيب الكلمات، له دلالاته وقواعده، مثل تقديم ما حقه التأخير فإنه يفيد الحصر، وهكذا والمرجع علم البلاغة.

هذا كله مع قطع النظر عن إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الاشتراك اللفظي على سبيل البدل كالنكرة، وفي المجموع، أو الاستعمال في الجامع للمعاني المتعددة، أي في المشترك المعنوي بين أنواع أو أصناف، بل واستعماله في أكثر من معنى كأن اللفظ لم يستعمل إلا فيه وكما المشهور جوازه، وإن منعه (القوانين) محاورةً، والنائيني والآخوند: عقلاً.(١)

وبذلك كان (القرآن الكريم) بياناً وتبياناً لكل شيء.(٢)

وبذلك يتضح أنه لا وجه لإنكار مثل الرواية التالية، بل أنها على القاعدة، فقد روي في الكافي الشريف عن المعلى بن خنيس: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما من أمر يختلف فيه إثنان، إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل، ولكن لا تبلغه عقول الرجال». (٣)

و: القرآن حاكم على الزمان والظروف

إنه (الحاكم) على الزمان والمكان والظروف والحالات، وليس (محكوماً) بأي واحد من تلك العوامل ونظائرها.

فهو فوق الزمان والمكان، إلا أنه في الوقت نفسه، يضع المناهج والقواعد لكل زماني ومكاني، وهذا هو وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم.

ألا ترى أن قيم القرآن الكريم ليست زمانية ـ مكانية؟ إذ من الواضح أن: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾(٤) حاكم على الزمان والمكان، فلا زمان ينسخه،

(١) راجع الأصول: ج١، ص١١٢.

(٢) وقد كتب عدد من العلماء كتباً خاصة حول (الإعجاز) القرآني في هذا الحقل، وعلى ضوء (الأعداد) و(النسب) المختلفة لتكرر كلمة ما، أو لتوزع كلمة ما، على شتى صفحات هذا الكتاب العظيم. كما أشار بعض العلماء إلى نموذج بسيط مصغر جداً، جعله الله (حجة) علينا، في (أهرامات مصر وطريقة هندسة أحجارها) فإذا كان العقل البشري قادراً على (المذهل) فما بالك برب الكائنات!

(٣) الكافي الشريف: ج١ باب الرد إلى الكتاب والسنة وإنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلا وقد جاء فيه كتاب وسنة ص٦٠ ح٦.

(٤) سورة المائدة: ٨.

ولا مكان يحدده؟ وكذلك: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[1] و: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾.[2])

العلاقة بين الثابت والمتغير

وهنا قد يبرز سؤال وهو: (إذن، ما هو الرابط بين الزمانيات والمكانيات ـ كالبشر حيث يخضعون لقوانين الزمان والمكان، وهم زمانيون ومكانيون ـ وبين القرآن الكريم، الذي لا ريب في أنه ليس محدوداً بحدود الزمان والمكان، بل هو المهيمن عليهما والحاكم، والذي: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾[3] ولا يغيره مرور الدهور وتحولات العصور؟).

والجواب: إضافة إلى أن الإنسان يتكون من روح وعقل وجسد، وأن الجسد هو الزماني، وأما الروح فهي مجردة على رأي مشهور[4]: أن (القيم) ليست زمانية، كما هو واضح، وكذلك (المجردات) وما يتعلق بها، من أصول الاعتقاد وشبهها. ولذا فإن كل فعل ينسب إلى الله تعالى مما يتعلق بصفات ذاته، يجب تجريدها عن الزمن، مثل: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[5].

وأما ما يتزاوج مع الزمان، كـ(التاريخ)، فإنه زماني لكن لا بمعنى أن مرور الزمان يغيّر الحدث، أو الحكاية أو السرد التاريخي، أو يكشف لنا نوعاً من أنواع عدم الصحة أو الدقة؛ لبداهة صحة إخبارات القرآن التاريخية ودقتها اللا متناهية، بل هو زماني بمعنى أن متعلَّق الحديث فيه هو عن

(١) سورة البقرة: ٢٣٧.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٩.

(٣) سورة فصلت: ٤٢.

(٤) وقد ناقش في ذلك السيد الوالد قدس سره في بعض كتبه، واستظهر أن الروح ليست مجردة بالمعنى الفلسفي للتجرد أو لا دليل على تجردها على الأقل، وليس ههنا موضع تحقيق ذلك، ويبتني الجواب أعلاه على مسلك تجرد الروح.

(٥) سورة النساء. ١٧.

الزماني، وكذلك الحال عندما يكون الحديث عن بعض تكاليف الإنسان الفعلية، وكـ(الأحكام) المتغيرة بتغير موضوعاتها لكن هذا التعبير مسامحي؛ إذ لا تغيير في (الأحكام) بل (أحكام هذا الموضوع) هي هذه أبداً، وأحكام ذلك الموضوع هي تلك أبداً.[1]

ثم بعد ذلك نصل إلى حقيقة أخرى هي: أن العلاقة بين اللا زماني (كالقيم والمبادئ الكلية) والزماني (كالإنسان نفسه حيث يراد تنظيم حياته الشخصية والعائلية والاجتماعية) لابد أن تحددها وترسمها (الجسور والروابط) التي قررها الله تعالى بين الزماني واللا زماني، فإنه المحيط بكلا طرفي المعادلة، وهو القادر فقط على تعيين الروابط وتحديد الجسور، إذ كيف للمحدود بالزمان والمكان والظروف والحالات أن يكتشف ويحدد (الروابط) السليمة بين اللا محدود والمحدود؟

ومن هذه الروابط:

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[2] فإنه يشكل الرابط التكاملي بين اللازماني والزماني، وبين الثابت والمتغير.

كما أن من هذه الروابط: (القواعد الثانوية) كقاعدة لا ضرر ولا حرج، كما قال تعالى: ﴿غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾[3] و: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[4] وكقواعد الاضطرار والإكراه، والتقية، وغيرها.

كما أن من هذه الروابط:

(المحكمات من آياته) قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ

(١) فأحكام المقيم (الجامع لسائر الشرائط كالبلوغ مطلقاً وعدم المرض في الجملة) هي الإتمام والصوم أبداً، وأحكام المسافر (مع كل الشروط الأخرى كأن لا يكون كثير السفر) هي القصر والقضاء دائماً.

(٢) سورة المائدة. ٥٥.

(٣) سورة النساء. ١٢ .

(٤) سورة الحج. ٧٨ .

مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ ﴾.[1]

والحديث عن العلاقة بين الزماني واللا زماني، لا يدخل في صميم محور هذا الكتاب، وهو يستدعي كتاباً مستقلاً، فلنكتف ههنا بهذا القدر.وبما سبق ظهر وجه جديد لضرورة وجود كلا «الثقلين» والرجوع إليهما معاً، وأن الاقتصار على أحدهما ورفض الآخر أو إهماله، مضادة لتقدير الله وقضائه وحكمته البالغة وهو ـ لبّاً ـ إنكار لهما معاً، وهو كالإيمان ببعض الكتاب والكفر بالبعض الآخر!

(١) سورة آل عمران. ٧.

الفصل الخامس

مرتكزات نظرية (كانط) الفلسفية

(١)

المعالم الرئيسة لـ نظرية (كانط) الفلسفية

يقول «كانط»[١]: (إن العقل النظري لا قابلية له للبحث عن (وإدراك) الموجودات غير الحسية، على العكس من ادعاء علماء ما بعد الطبيعة الذين كانوا يفترضون قدرة العقل على الوصول إلى أسرار الحقيقة المطلقة، وقد استدل على ذلك بأن تركيب الذهن البشري بحيث لا يتمكن إطلاقاً من العمل خارج المجال الحسي، أو ظاهر الأشياء (فِنومن). والتفكر فيها والاستدلال عليها، وإنما يستطيع الذهن العمل في مجال التجربة لا غير، وكان «كانط»، يعتقد أيضاً، أنه بالإضافة إلى عالم التجربة، أي العالم الظاهر، فإن هناك عالماً آخر، هو عالم الشيء في ذاته (نُومِن)[٢]،

وهو مستتر خلف العالم الظاهر، الجانب النومني لكل شيءٍ: أن كل شيء موجود في الحقيقة، فنحن نتعامل مع ظاهر التفاحة مثلاً، لا كيف هي هذه التفاحة في الواقع، نحن نستطيع أن ندرك أن وراء حمرة التفاح شيئاً آخر، وأن هذا اللون الأحمر مرتبط به، وذلك الشيء في نفسه علة للظواهر، وأننا نستطيع القول: أنه بالإضافة إلى ظاهر التفاحة يوجد شيء

(١) سيلاحظ القارئ الكريم. إننا اعتمدنا في الوصول الى معالم نظريته. على مجموعة متنوعة من المصادر، كما نقلنا معالم نظريته من تشكيلة منوعة. ممن يؤمن بنظريته ومن يعارضها. ومن وقف على الحياد، وصولاً للاطمئنان في المشتركات على الأقل. على إنها هي التي تجسد بالفعل آراءه.

(٢) لتوضيح «النومن» و«الفنومن». لغويا وبجذر المفهوم. فلغة انّ «الفنومن» Phenomenon. تعني الظاهر أو الظاهرة. ومنها استنبط مذهب «الفينومينولوجيا» phenomenology. التي تعني التمظهر أو الظواهرية أو الظاهراتية. حسب الأدبيات الفلسفية المتباينة. بينما «النومن» أوnominal لغة. تعني الحالة الإسمية لمعنى المفردة. وتعبّر النظرية بذلك. عن قبول الإختلاف بين «الحقيقة كما هي». و«الحقيقة كما تبدو لي». وإنكار مطابقة الذهن للواقع الخارجي، بعدم تطابق «الفنومن» مع «النومن»، وهو أبرز ما في النسبية العلمية.

في ذاته وهذا اللون الأحمر متعلق به، لكن هذا لا يعني معرفتنا بذلك الشيء أبداً؛ لأن المقولات الذهنية إنما يصح استعمالها في مجال الظواهر فحسب، أي الأمور التجريبية، أي الأمور المكانية والزمانية، ولما كانت الحواس عاجزة عن إدراك الشيء في ذاته فلا يمكننا أن نتوصل إلى معرفة ذلك الشيء، وهذا يعني أننا لسنا قادرين على درك الواقع)، وكذلك كان كانت يعتقد: (إن الشيء في نفسه هو العلة للظواهر والأحاسيس الخاصة، وعلى هذا الأساس لابد أن يكون موجوداً).(1)

وخلاصة نظرية كانت حول (المعرفة) (2) هي:

١: (أن أبحاث الفلسفة الأولى لا تقع أساساً موضوعاً للعلم، وكل ما طرح حتى الآن فإنه ليس من العلم، بل ألفاظ وتخيلات)؛ وذلك لأنه (ذهب إلى أن المعرفة بالواقع الموضوعي هو وليد تعاون العقل والحس، وادعى أن الحس بمفرده أو العقل بمفرده لا يمكنهما خلق المعرفة).

٢: (إن الرياضيات، يقينية، لان موضوعاتها هي من صناعة الذهن البشري، عكس موضوعات الطبيعة والفلسفة الأولى، مثلاً يفترض الذهن أموراً كالمثلث والمربع والدائرة، وغيرها، ثم يحدد لها خواصاً، وحيث إن هذه الموضوعات هي صناعة عقلية بحتة، فمن المحتم أن يصدق كل حكم بشأنها صدقاً يقينياً).

و(والمعرفة الرياضية ـ حسب كانت ـ ترتبط بالفروض الذهنية، ومن هنا فهي صادقة بالضرورة، لأن الذهن قادر على الحكم بشأن فروضه)، و(الكميات التي هي موضوع الرياضيات ليس لها وجود خارجي).

---

(١) نصوص معاصرة: العدد ١٩، ص١٢٨-١٢٩.

(٢) هذه الخلاصة هي حسب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: ج١، ص٢٣٨-٢٤٧، وص٣٢٠-٣٢١)، بتصرف بسيط في التقديم والتأخير ودمج بعض الفقرات.

٣: وأما (الطبيعيات) فـ(إن «العلوم الطبيعية» معرفة معتبرة؛ لأنها نتاج العقل والحس معاً) و(الذهن الإنساني قادر على إدراك الظواهر Phenomene التي تحصل بالحس، وعاجز عن إدراك ذوات الأشياء Noumene التي تقف خلف هذه الظواهر العرضية والذهن الإنساني يمنح (الظواهر) بحكم خواصه، صوراً وأشكالاً، بحيث لا يمكن الاطمئنان إطلاقاً بأنها على هذه الأشكال والصور بحسب الواقع ونفس الأمر، يقول كانط: إن الحواس تقدم للذهن مادة المعلومات ويسبغ الذهن على هذه المادة صورة، لكي تصبح ممكنة الإدراك) ويقول: (كل شيء يتصوره الإنسان، يتصوره في ظرف الزمان والمكان، لكن الزمان والمكان ليس لهما وجود خارجي، بل هما كيفيتان للذهن، وصور يمنحها الذهن للمحسوسات) (وأما حينما تقع هذه التصورات موضوعاً للأحكام، فسوف تتدخل معقولات أخرى من صنع العقل وليست من الحس، فنحول تلك التصورات عندئذ إلى كليات ونصوغ القوانين العلمية والكلية، فهذه القوانين التي ستنطوي تحتها المعلومات هي إنتاج صرف للذهن البشري، ومن الممكن أن تحكم الواقع قوانين غير هذه القوانين) ويقول: (علاقة العلية من صنع عقولنا، وليس واضحاً أن علاقة العلة بالمعلول في عالم الحقيقة علاقة الضرورة والوجوب) انتهى.(١)

ويقول (كانط)، حسب (سير حكمت در اروبا): (إنني غيرت منهج البحث القائم بين الفلاسفة في هذا الموضوع وقمت بما قام به «كوبرنيك»(٢) في علم الفلك، وقد لاحظت أننا حتى الآن نعتبر الأشياء مركزاً، وذهننا يدور حول هذه الأشياء، فيطابقها، ومن هنا نشأت المشكلة حول أشياء

(١) إلى هنا انتهى الاقتباس من أصول الفلسفة والمنهج الواقعي.

(٢) نيكولاس كوبرنيكوس (بالبولندية Mikołaj Kopernik) (تورون بروسيا، ١٩ فبراير ١٤٧٣ - فرومبورك، ٢٤ مايو ١٥٤٣) كان فلكياً بولندياً، يُعتبر أول من صاغ نظرية مركزية الشمس وكون الأرض جرماً يدور في فلكها، في كتابه «في ثورات الأجواء السماوية».

العالم الخارجي: إذ كيف يمكن الوصول إلى الأحكام التركيبية «الأحكام التي يكون فيها المحمول غير داخل في حد الموضوع، بل يكون مفهوماً مختلفاً» على أساس المعلومات القبلية الفطرية، ومن هنا افترضت أن ذهننا يجعل الأشياء متطابقة مع إدراكه، أي لا يهمنا أن يتطابق الإدراك الذهني مع حقيقة الأشياء؛ إذ لا يمكننا أن نعرف ذلك، إنما الذي نعرفه أننا نتلقى الأشياء وفق ما يقتضيه إدراكنا الذهني، وعلى أساس هذا النهج نعالج المشكلة).[1]

وجاء في (الموسوعة الميسرة)[2]: (و«كانط» يرى مثل «ليبنتز» أن المعرفة تتمثل في قضايا أو أحكام فقط، وليست هنالك معرفة خارج الأحكام) فليست الأفكار ـ كما يدعي العقليون ـ ولا الإحساسات المتداعية ـ كما يدعي التجريبيون ـ من المعرفة في شيء)، و(الأحكام التركيبية القبلية ـ كالرياضيات ـ تصبح في ضوء هذا المنهج مفهومة تماماً؛ لأنها تعبر عما أنشأه العقل قبلياً من موضوعات. صورة ومادة، وهو لا يعرف علمياً إلا ما أنشأه على هذا النحو) و(بدلاً من أن يدور العقل حول الموضوعات أو الأشياء ليتعلم منها كما قالت الفلاسفة، يجب القول الآن: بأن الأشياء أو الموضوعات هي التي تدور حول العقل لتتكيف بقوانينه وتخضع لأسلوبه في فهمها، عن طريق قوانينه، وتلك التمثلات والفروض التي ينشؤها العقل من عنده، في حدسي الزمان والمكان) و(فهذه التركيبات والإنشاءات الذهنية التي يفرضها العقل على العالم كمعرفة، من الواضح الآن أنها هي ما يسمى عالم الظواهر (Phenomenons) أي ما يظهر لفكرنا في إطار المكان والزمان، وهو عالم المعرفة العلمية التي لدينا عنها أحكام تركيبية قبلية، أما الشيء في ذاته (Thing in it's self) أو الجوهر ويسميه «كانط» (Noumene) وهو عالم الميتافيزيقيا، فلا يستطيع أن يتمثله قبلياً في

(١) سير حكمت در اروبا. ج٢. ص ١٩٦.

(٢) الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: ص٤٦٤ و٤٦٦.

حدس الزمان والمكان، كما يتمثل «علة أولىٍ» في زمان أو مكان، ومن ثم لا يستطيع أن يقيم من العلة الأولى موضوعاً يعرف، وبالتالي لا يمكن أن تكون لديه عنها أحكام تركيبية قبلية حقيقية) و(ثم إن المعرفة المشروعة أو العلمية تبدو من حيث قيمتها أنها معرفة نسبية على نحو ما، وليست مطلقة كما زعم المذهب الدوغمائي، وإن كانت في الوقت عينه معرفة ضرورية وموضوعية على خلاف مذهب هيوم؛ أما أنها نسبية على نحو ما، فلكونها تتوقف على تركيبنا العقلي نفسه الذي يشتمل على قوانين له، وعلى حدس مكانيٍ وزماني يتمثل فيه موضوعاته التيٍ ينشؤها، ولو كان هذا التركيب مختلفاً عما هو عليه، لكانت معرفتنا شيئاً آخر، وعلى كل حال: معرفتنا إنما هي تشييد وتركيب بفضل هذا العقل بالذات، ومن جهة أخرى هي معرفة ضرورية وموضوعية؛ لأن قوانين العقل أو صوره التي بمقتضاها تُنظَّم المادة الحدسية في موضوعات تعرف، إنما هو قوانين أو صور قبلية (A Priori) عامة بين العقول).

وقال الدكتورِ فروغي في (سير حكمت در اروبا): (فكّر كانط: إذا لم يكن العقل قادراً على كشف المجهولات، فكيف نجد أن علماء الرياضيات الذين اقتصروا على التعقل وصلوا إلى تحويل المعلومات للمجهولات؟

وعندما فكر عرف أن الفرق كبير بين الرياضيات والفلسفة الأولى وهو أن الأمور التي يستخدم علماء الرياضيات فيها العقل هي: مجعولات وفرضيات الذهن... فلأن (الدائرة) مخلوقة للعقل، فلا ريب أن كل ما يحكم العقل حولها فهو صحيح، لكن موضوعات الفلسفة الأولى مثل الجسم والروح وأشباههما، ليست مخلوقة للعقل، ولذا فلا يمكن الوصول لحقائقها بمحض الفرض العقلي.

نعم كانت بعد تأمل طويل، رأى أن طريق كشف حقيقة الموجودات، هو الحس والتجربة فقط، واعتقد بأن الإنسان لا يمكنه الوصول إلى (معرفة

الذوات)، بل عليه أن يكتفي بالبحث في العوارض والحوادث)[1] و(أقنع نفسه، في باب العلم، أن يرفع اليد عن إدراك حقيقة الذوات وأن يكتفي بظواهر الأمور، لكنه فكر أيضاً: أنه مادام لم نستعمل قوة التعقل، فإن الحس والتجربة لا يوصلان للعلم، والعلم بحاجة إلى مبانٍ عقلية، لكن من جهة أخرى: في التعقل، لا يمكننا الاطمئنان، بدون الاستناد إلى مبان علمية).[2]

وقال: (في الطبيعيات، لأن المحققين اعتمدوا على التجربة والمشاهدة، حسب إرشادات فرنسيس بكن، وصلوا لنتائج مطمئنة، وإن كانت أحكامها بالأساس (أحكاماً بعدية) لكن (الأحكام القبلية) التي كانت المرشد للمحققين في تحقيقاتهم، كانت كثيرة، كقاعدة إرتباط العلة بالمعلول وغيرها، لكننا نجد في الفلسفة الأولى حتى الآن خلافاً كبيراً بين أصحاب الفكر والنظر، ولم تلبس لباس العلم، وعلينا كشف السر).[3]

وقال: (في الطبيعيات، التي موضوعها متعلق بالأمور المادية، وهي خارجة عن الذهن، فإن كثيراً من الأحكام هي تركيبية بعديّة؛ لأنها تحصل بالتجربة، لكن في هذه العلوم توجد أصول وقواعد أيضاً هي تركيبية وهي قبلية، كقاعدة رابطة العلة بالمعلول، أما في الفلسفة الأولى فموضوعات الحقائق هي خارج الذهن، لكنها مجردات، ولا يمكن تجربتها.

والاطمئنان في الرياضيات سببه أن أحكام العقل فيها في أمور هي مخلوقة له، وليست خارج الذهن.

والاطمئنان في الطبيعيات؛ سببه أن موضوعاتها يمكن أن تقع عليها التجربة، إضافة إلى أن العقل يضيف إليها أشياء وينميها، لكن الفلسفة

(١) سير حكمت در اورب ا. ج٢، ص١٩٦.

(٢) المصدر السابق. ج٢، ص١٩٧.

(٣) المصدر السابق. ص٢٠٣.

الأولى: لا موضوعاتها هي داخل الذهن، بحيث يكون العقل خالقاً لها، ولا هي صالحة للتجربة، وإذ لا يمكن تجربتها، لا يمكن إصدار (الأحكام البعدية) فيها؛ لأنها ليست ذهنية فالأحكام القبلية فيها لا يمكن الاعتماد عليها، والأحكام التحليلية لا تفيدنا علماً جديداً، إذن الفلسفة الأولى كيف تكون علماً ويطمئن إليها؟).[1]

و(... عملت كـ«كوبرنيك» في علم الهيئة حيث رأى ... وأنا أيضاً رأيت أننا كنا حتى الآن نعتقد أن الأشياء هي الأصل، وذهننا يجعل إدراكه تابعاً لحقيقتها، يعني يجعله منطبقاً عليها، لذا وُجِدت المعضلة حول الأشياء الخارجة من ذهننا، أنه كيف يمكن أن نصنع من المعلومات القبلية، أحكاماً تركيبية، لذا افترضت أن الذهن يطبق الأشياء على إدراكاته (أو افتراضاته)، أي لا يهمنا أن إدراك ذهننا مطابق لحقيقة الأشياء أم لا؛ لأننا لا نستطيع أن نعرف ذلك، أن ما نعرفه هو أننا نرى الأشياء كما يقتضيها إدراك ذهننا، وبهذا الطريق انحلت المعضلة، ولاحظت أنه لا مانع بالنسبة للأشياء الخارجية، أن نصنع من المعلومات القبلية، أحكاماً تركيبية).[2]

(٢)

بعض مكامن الخلل في نظرية كانط المعرفية والفلسفية

إن هنالك الكثير من مكامن الخلل في العديد من مفاصل نظرية كانط التي اشرنا اليها سابقاً، ونشير هنا إلى بعضها الآن ـ إضافة إلى ما سبق ـ:[3]

(١) سير حكمت در اروبا: ج٢، ص٢٠٤-٢٠٥.

(٢) المصدر: ص٢٠٦.

(٣) وسنعود لمناقشة العديد من هذه النقاط في ثنايا هذا البحث وأواخره، وبشكل أكثر تفصيلاً بإذن الله تعالى. وذلك بدءاً من العنوان اللاحق (هل العقل قادر على العمل خارج المجال الحسي).

هل خالقية العقل مقياس الصحة؟

١ : لا يصح : (فلأن الدائرة مخلوقة للعقل، فلا ريب أن كل ما يحكم به العقل حولها فهو صحيح) وقد علل بذلك صحة كافة القضايا الرياضية كما سبق وأنها مجعولات وفرضيات الذهن.

إذ نقول: لو صح هذا لصح أن يحكم الإنسان الذي خلق جداراً وحجراً ذهنياً؛ على ذلك الجدار بأنه هو ـ أي الجدار ـ خالقه أي خالق لهذا الإنسان وهو خالق العالم، أو بأنه (جدار ولا جدار) من نفس الجهة، وبنفس الوقت، وبنفس الحيثية، وقد سبق التمثيل بغلط العقل لو حكم فرضاً بأن الأربعة التي خلقها ـ حسب كلامه ـ هي فرد وليست زوجاً، وكذا لو حكم بأن الدائرة مساحتها هي حاصل ضرب قطرها في قطرها مثلاً.

٢ : لا يصح : (لا يمكن الوصول لحقائق الأشياء بمحض الفرض العقلي، مادامت غير مخلوقة للعقل)[1]؛ إذ (الانكشاف) لا يتوقف على (الخلق)؛ ولذا ترى (المرآة) كاشفة عن الأجسام وليست خالقة لها، كما أن البصر يكشف عن الأشياء، وليس خالقاً لها، وكذا سائر الحواس، كما أن الطبيب يكتشف (المرض) و(العلاج) وليس خالقاً لهما، وكثيراً ما يكون كشفه بـ(الحدس) لا بـ(التجربة) أو (الحس).

وقد سبق أن كلامه مجرد دعوى دون دليل، ونضيف: أن خالق العقل والأشياء، له أن يمنحه القدرة على كشفها، فكيف يقول: (فلا يمكن الوصول...)؟

ثم لو كان (الخَلق) ملاك الوصول للحقائق ـ بأي معنى فرض الخلق ـ للزم أن تكون النار باعتبارها الخالقة للضياء والحرارة ـ والتعبير الأصح:

(١) سبق نقل نص كلامه: (لكن موضوعات الفلسفة الأولى مثل الجسم والروح وأشباهها، ليست مخلوقة للعقل ولذا فلا يمكن الوصول لحقائقها بمحض الفرض العقلي).

التي هي علة الحرارة والضياء، بنفس معنى أن العقل علة وخالق لمفاهيمه الرياضية، حسب رأيه وقوله، متعقّلة لآثارها وواصلة إلى الحقائق، عالمة ومحيطة بها.

ونقول أيضاً: كيف ادعى بأن طريق الوصول للحقائق هو (الحس) و(التجربة) مع أن الحس والتجربة ليستا خالقتين للحقائق، فليكن للعقل أيضاً القدرة على كشف الحقائق وإن لم يكن خالقاً لها؟!

٣: كما فصلنا في موضع آخر الإجابة عن قوله: (إن الإنسان لا يمكنه الوصول إلى معرفة الشيء في حد ذاته).

هل (المباني العلمية) هي المرجع الوحيد؟

٤: ومن غير الصحيح قوله (ولكن من جهة أخرى في التعقل، لا يمكننا الاطمئنان بدون الاستناد إلى مبانٍ علمية) كقضية عامة مطلقة.

وذلك لأن (الأوليات) و(الفطريات) ليست كذلك، فإنها هي مفاتيح العلوم وتعقلها وما ينشأ منها مباشرة لا يتوقف على أي مبنى يكشفه العلم (بالمعنى المعهود) ثم إنها هي القطعية مائة بالمائة وأما المباني العلمية فأكثرها ظنية، نعم المتواترات والمجربات والمشاهدات، هي كذلك، وقد فصلناه في محله، كما أن (المستقلات العقلية) هي أيضاً مما يحصل بها القطع ولا تتوقف على (العلم) بل هي الصانعة للعلم.[1]

بل نقول: بدون الإيمان (بوجود أسس عقلية فطرية، غير محتاجة إلى الإتكاء على العلم، بل هي الصانعة للعلم)، لا يستقر حجر على حجر، ولا يمكن تحصيل علم أبداً؛ للزوم (الدور)، وذلك مثل بطلان اجتماع النقيضين؛ إذ بدون الإيمان ببداهة ذلك، لا تقوم للعلم قائمة؛ إذ يلزم

(١) فصلنا الحديث عن المستقلات العقلية في كتاب (الأوامر المولوية والإرشادية).

من إنكار هذه القاعدة، عدم صحة كافة القواعد العلمية وصحتها بنفس الوقت، كما يلزم من انكار هذه القاعدة: شمولية القوانين العلمية وعدم شموليتها... وهكذا.

هل (الطبيعيات) تورث الطمأنينة؟

٥: قوله (في الطبيعيات لأن المحققين اعتمدوا على التجربة والمشاهدة حسب إرشادات فرنسيس بيكن وصلوا إلى نتائج مطمئنة...)

جوابه: كلا، بل إن الكثير من النتائج في العلوم الطبيعية، هي غير مطمئن إليها أبداً، بل إن (العلم) كلما تطور، اكتشف بطلان نتائج توصل إليها العلماء السابقون بالتجربة، وقطعوا بها، حتى ظهر لهم بطلانها.

ومن أبرز الأمثلة ما أشرنا إليه في موضع آخر، من بطلان بعض أهم أسس الفيزياء الحديثة، التي بنى عليها أنشتاين نظريته، ومنها (ثبات سرعة النور) ومنها (ثبات حجم مادة الكون).

والحاصل أنه إذا كان (الاختلاف) و(كثرة كشف الخلاف) المقياس لعدم كون الفلسفة الأولى أو علم الكلام أو غيرهما، علماً، فإنهما يوجدان ـ خاصة الثاني ـ بكثرة في الطبيعيات أيضاً، وسنفصل الحديث عن الطبيعيات لاحقاً إن شاء الله تعالى.

موضوعات الفلسفة الأولى والتجربة

٦: ثم انه ما الدليل على ما ذكره من أن موضوعات الفلسفة الأولى ـ حتى المجردات منها ـ لا يمكن تجربتها؟ إنه لم يقم دليلاً على ذلك، بل إنه إدعاء مجرد عن البرهنة.[١]

(١) قال: (لكن الفلسفة الأولى، لا موضوعاتها هي داخل الذهن، بحيث يكون العقل خالقاً لها، ولا هي صالحة للتجربة؛ وإذ لا يمكن تجربتها، لا يمكن اصدار الأحكام البعدية فيها).

بل نقول:

أ: إن (الحس) قد يعجز عن تجربة المجرد، لكن ما الدليل على أن (العقل) أو (الفكر) عاجز عن تجربته؛ فإن الفكر نوع طاقة وليس مادة؟ وأما العقل فمجرد على رأي.

ب: بل لو قلنا بتجرد الروح، فما يمنع المجرد عن تجربة مجرد آخر؟ أليس الحس المادي قادراً على تجربة الماديات؟ فليكن المجرد قادراً على تجربة المجرد كذلك!

ج: إن تحجيم مفهوم (التجربة) بالإطار الضيق الحسي، دليل ضيق أفق؛ بل (للتجربة) مفهوم أوسع وإطار أشمل، يشمل تجربة الروحانيات والمعنويات، ويمكن الاستشهاد لذلك بتجربة (لذة المناجاة) وتجربة (حالة السمو الروحي) وتجربة (التأمل العقلي الخالص).

د: إن تجربة الشيء إذا أفادت العلم به، أفادت تجربة (آثاره) العلم به أيضاً، فالله تعالى، حيث لا تشمله التجربة، لا يمكن القول: إننا جاهلون بوجوده؛ إذ التجربة والاحساس بآثاره دلنا على وجوده، قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾.[1]

ولذا قال أمير المؤمنين ومولى الموحدين سلام الله عليه: «كيف أعبد رباً لم أره... لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان».[2]

٧: وقد ظهر أن قوله: (لا موضوعات الفلسفة الأولى هي داخل الذهن، بحيث يكون العقل خالقاً لها، ولا هي صالحة للتجربة، وإذ لا يمكن تجربتها

(١) سورة فصلت: ٥٣.

(٢) أصول الكافي: ج١، باب جوامع التوحيد، ص١٣٩، ح٤.

لا يمكن إصدار الأحكام البعدية فيما..) غير صحيح، للمناقشات السابقة، ونضيف:

قد فصلنا في موضع آخر، وفي مبحث الوجود الذهني، أن التعقل للأشياء على رأي، هو بتعرف العقل على ماهيات الأشياء بأنفسها، أو فقل بدخول ماهيات الأشياء إلى الذهن، لكن برتبة أدنى من الوجود(١)، كما أن الأبصار هو بخروج شعاع من الجسم ودخوله في البصر، وعلى رأينا هو: بنور يقذفه الله في قلب من يشاء، وناتج هذا الجواب هو أن موضوعات الفلسفة الأولى هي داخل الذهن بأنفسها وماهياتها وإن كان ذلك بنحو آخر من وجودها.

ونضيف: إن العقل قد يصل إلى الأحكام التركيبية البعدية، بـ(البرهان)، كما قد يصل إليها بـ(الكشف والمشاهدة) أو العلم الحضوري ـ كما بيناه في موضع آخر ـ.

وبعبارة أخرى: إن تحديد وحصر الوصول إلى العلم بالأحكام التركيبية البعدية، بالتجربة أو الخلق، هو أول الكلام، بل من الطرق: الإلهام، والكشف، والبرهان بأنواعه ومنه البرهان الفرضي، ومنه برهان السبر والتقسيم... إلى غير ذلك.

بين كانط وكوبرنيك

٨: وأما عن مقارنة ما قام به كانط، بما قام به كوبرنيك، فنقول:

أولاً: إن صحة نظرية ما، مثل نظرية كوبرنيك، لا تعني أبداً صحة نظريات أخرى, لمجرد أنها تشترك في أنها تقوم بعملية قلب وتغيير للمعادلات، إن ذلك مما لا ينبغي صدوره من عامة الناس؛ فكيف بعلمائهم؟ بل:

نحن أبناء الدليل أينما مال نميل

(١) للشيء غير الكون في الأعيانِ كونٌ بنفسه لدى الأذهــانِ

وهل التمثيل لما قام به كانط، بما قام به كوبرنيك، إلا مثل كلام من يقول (عملت في الخرائط الهندسية كما عمل كوبرنيك في علم الهيئة.. وأنا ارتأي أننا كنا نعتقد أن المعامل والمدن والعمارات هي الأصل... لكن الآن أرى أن الخرائط الهندسية هي الأصل، فمهما كانت هندسة المعمل والمدينة، فإن ذلك لا يهم، بل المهم هو ما في الخريطة، ولا يهم أنها مطابقة لواقع المدينة أو المعمل أو خاطئة)!.

ولننظر الآن إلى الناتج من ذلك: إذ ألا يضِلّ هذا المفكر طريقه في المدينة ويضل معه كل أتباعه، إذا كانت الخريطة غير مطابقة لها؟، لمجرد أنه قام بعبقريته بقلب المعادلة وقال لا يهم واقع المدينة بل المهم الخريطة! وألا ينفجر المعمل أو المصنع، أو يتعطل، أو لا يعمل أصلاً لو عملنا حسب الخريطة ولم تكن مطابقة لواقع المعمل والمصنع؟

ولا تقتصر اللوازم الفاسدة (لتقليد) الانقلاب الكوبرنيكي تقليداً أعمى دون وجود مقومات التماثل والتشابه بشكل دقيق، على نموذج الخرائط الهندسية، بل يتعداه إلى شتى أبعاد الحياة.

ومن النماذج البارزة: أنه هل يصح قول من يقول: أوهامي وأحلامي وتخيلاتي هي الأصل وعالم الخارج عليه أن يتطابق معها، شئتم أو أبيتم!

وهل يمكن أن نقبل من أي سارق أو خائن أو مستبد أو ظالم، التذرع بنسبية «كانط» لتبرير شرعية أفعالهم؟ قائلين: ليست الأشياء والحقائق هي الأصل، بل العكس (إن الذهن يطبق الأشياء على ادراكاته...) و(إننا نرى الأشياء كما يقتضيها إدراك ذهننا)، وإنني أرى أن الاستبداد ومصادرة الحقوق هو الحق وإن (الظلم بمنظوركم) هو (الأصلح) بنظري بل هو العدل بمنظوري!

ومن الشواهد أيضاً: وضوح بطلان قول من يقول: وصفاتي للعلاج هي الأصل، وليس العلاج الحقيقي الخارجي، وعلى المرض وعلى المريض

أن (يدور) حول علاجي فيشفى بوصفتي، لا العكس!!

ثانياً: إن (الافتراض) لا يغيِّر من (الواقع) شيئاً؛ إذ يبقى الافتراض افتراضاً مهما صنع المرء؛ وهل يغير افتراض المفلس، أنه أغنى الأغنياء، أو الجاهل أنه أعلم العلماء، من الواقع شيئاً؟[1] أو هل يغير (افتراض) الحاكم المستبد، أنه (ديمقراطي) أو الحاكم الظالم، أنه (عادل)، من الحقيقة أمراً؟

ثالثاً: إن قياسه بكوبرنيك، غير واقعي، لأن كوبرنيك (اكتشف العكس)، وأقام عليه الأدلة والبراهين، أما هو فـ(افترض العكس).

رابعاً وخامساً: إن أدلته، لا تتطابق مع مدعياته، بل تناقضها وتنقضها، كما أن مقدماته لا تنتهي للنتائج التي توصل إليها أبداً، فلاحظ أن قوله (أي لا يهمنا أن إدراك ذهننا مطابق لحقيقة الأشياء أم لا) يستبطن الاعتراف:

أ: بأن هنالك حقائق خارجية.

ب: وأن لنا أذهاناً.

ج: وأن لأذهاننا إدراكاً.

د: وأن هنالك مطابقة وعدمها.

هـ: وأن المطابقة هي من جهة الذهن، فإن طابق الذهن الواقع، فصحيح وإلا فخطأ، في متن الواقع ونفسه.

لكن المشكلة إننا لا نستطيع إدراك المطابقة من عدمها، ولذا: لا يهمنا ذلك (أي إدراك المطابقة من عدمها). ثم إنه يستنتج من ذلك كله أن الذهن له أن يصنع أحكاماً تركيبية عن الواقع الخارجي، مهما كانت حقيقة الواقع الخارجي، وهذا يعني أن عدم المعرفة وعدم القدرة تخوِّل صاحبها صك الغفران وتعد مقياس شرعية خلق معارف لا تمت للواقع بصلة!

(١) وهل يصح الاحتجاج لذلك بـ(لأنني لا أستطيع أن أعرف، فرضاً، إنني غني أو فقير، فلا يهم معرفة ذلك، لذا أفترض أن العالم كله يطبق نفسه على افتراضي أنني غني وسيعطيني كل ما أريد!).

ونقول: كوبرنيك لم يقل: لا يهمنا أن الأرض تدور حول الشمس أو لا؟ بل قال إن دوران الأرض حول الشمس هو الصحيح، ولم يقل لا يهمنا أن الشمس تدور حول الأرض، بل قال إنه خطأ، ولو فعل كوبرنيك كما فعل كانت لكان قد قال: (لا يهمنا أن الشمس تدور حول الأرض)، وإن ما نعرفه هو أننا ندرك الأشياء كما يقتضيها إدراك ذهننا وحيث إن ذهننا أدرك دوران الأرض حول الشمس فهو صحيح لأن (الذهن يطبق الأشياء على إدراكاته)!

والحاصل: إنه أين (لا يهمني أنك عالم أو جاهل) أو (لا يهمني أنك أمين أو خائن) من مخاطبة الجاهل والخائن بـ(أنك عالم أو أمين) وأن هذا هو ما يقتضيه إدراك ذهني!.

ومن جهة أخرى فإن مقتضى تلك المقدمات[1] هو أن تنتج: لزوم الاحتياط عقلاً، لا أن تنتج ما وصل إليه من (إذن لا يهمنا ذلك).[2]

سادساً: والخطأ الآخر أنه خلط بين عالم الثبوت وعالم الإثبات، فلاحظ قوله (لأننا لا نستطيع أن نعرف ذلك).

إن (لا نستطيع المعرفة) هي قضية من عالم الإثبات فلا تصلح لتعليل (إن افتراضي هو كافتراض كوبرنيك، وأن الحقيقة هي التي تدور حول الذهن).

بل لا تصلح (لأننا لا نستطيع أن نعرف ذلك) دليلاً على (لا يهمنا أن «إدراك ذهننا» مطابق لحقيقة الأشياء أم لا)؛ إذ هل يصح القولٍ (لا يهمني معرفة العدالة من الظلم في توزيع الإرث أو الثروة مثلاً) مستدلاً بـ(لأنني لا أستطيع أن أعرف ذلك)؟

إن موقف من يعترف بأنه لا يعرف ولا يستطيع أن يعرف يجب أن يكون أمراً غير الاهمال وعدم الاهتمام، وغير افتراض أن (جهله) هو (الأصل) أو

(١) من (أ) إلى (و).

(٢) وهو المشار إليه بـ (ز).

(تطبيق الأشياء على جهله)، بل موقفه يجب أن يكون أحد الأمور التالية: (التوقف)[1]، أو (الاحتياط) أو الإرجاع لعلماء آخرين، أو ـ في المثال ـ السعي للمصالحة بين الورثة، أو العمل بقاعدة العدل والإنصاف أو حتى القرعة، لا العمل بالظنون المطلقة[2]، وبكل ما خطر بالبال من الإدراكات والذي يعني (الشرعنة) لكل الظنون المتناقضة والمتخالفة.

سابعاً: إن القيام بقلب المعادلة، لا ينتج ما استنتجه من (ولاحظت أنه...) إذ أوضحنا في موضع آخر أن الذهن وإن فرضنا أنه الخالق لمجموعة من الحقائق، إلا أنه لا يخوله ذلك أن يتلاعب بها كما يشاء، وبعبارة أدق: ليس له أن (يحكم) كما يشاء وبأية (أحكام تركيبية) على ما خلقه، فإن (المخلوق) له قواعد تحكمه، ولا يعقل تغييرها أبداً؛ إذ هل يعقل القول مثلاً بصحة (أحكامي التركيبية) على الأوهام الذهنية التي خلقتها: بأنها موجودة قبل أن أخلقها، بل منذ الأزل، وأنها (غير مخلوقة لي)، وأنها (هي الخالقة لي)؟ هل يمكن الإلتزام بصحة تلك الأحكام التركيبية لمجرد أن موضوعاتها مخلوقة للذهن؟ إن ذلك مما لا يقبله (الذهن) نفسه.

ثامناً: هنالك بدائل أخرى أو طرق أخرى، يمكن عبرها (الوصول للأحكام التركيبية) من غير مرورٍ بـ(تجربة) ومن دون توقفٍ على خالقية الذهن للموضوعات، والبديل هو:

أن نفس خالق العقل الذي وهبه القدرة على إدراك الشيء المنفرد، أي على إدراك الموضوع أو المحمول وحده، وهبه القدرة على إدراك (التركيب) بين محمول وموضوع وإن لم يكن المحمول مأخوذاً في حد الموضوع ـ أي وإن

(١) كما ورد في الرواية: «فأرجه حتى تلقى إمامك». ينظر: من لا يحضره الفقيه: ج٣ باب الاتفاق على عدلين في الحكومة، ح٣٢٣٣.

(٢) (الظنون المطلقة) مصطلح أصولي يقابل (الظنون الخاصة) والظنون المطلقة ليست حجة في بناء العقلاء ـ يطلب تفصيل ذلك من علم الأصول.

لم يكن حكماً تحليلياً ـ.

وبعبارة أخرى: معطي القدرة للإنسان على (التصور) هو بذاته معطي القدرة للإنسان على (التصديق) بثبوت باء لألفٍ، أي المحمول للموضوع، أو المتصوَّر الثاني للمتصوَّر الأول.

تاسعاً: إن كل هذه النتائج التي توصل إليها، والتي اعتبرها انقلاباً كإنقلاب كوبرنيك، لم تحل (المعضلة) التي يبحث عن الحل لها، وادعى أنه بإنقلابه الكوبرنيكي، وصل إلى حلها.

والمعضلة كانت ـ حسب تصريحاته ـ (الخلاف الكبير بين أصحاب الفكر والنظر في الفلسفة الأولى) فهل حلّت نظريته النسبية هذه، الخلاف بين العلماء، كما حلّ كوبرنيك الخلاف؟

الجواب الواضح: كلا... ثم كلا... بل إنه لم يزد في الطنبور إلا نغمة، ولم يضف إلى الفلسفة إلا نزاعاً جديداً.

بل إن قلنا إن ما أتى به زاد الطين بلةً، والأمر اعضالاً، والخلاف إشتعالاً، ما كنا مبالغين، فأين هو من الانقلاب الكوبرنيكي؟ اللهم إلا أن تكون الأمور بـ(التمني) و(التوهم) و(أحلام اليقظة)!

تأكيد وإضافة

والحاصل إن دعواه الكوبرنيكية غير صحيحة لوجوه عديدة. لكن لنؤكد ههنا مرة اخرى نقطة ولنضف نقطة أخرى:

فأولاً: هو يعترف بأنه (إفترض) (ومن هنا افترضت أن ذهننا يجعل الأشياء متطابقة مع إدراكه...) فهي إذن فرضية لا غير، ومن الواضح أن (الفرضية) لا قيمة لها إلا لو أقيمت عليها مجموعة من الشواهد فتتحول عندئذ إلى (نظرية) ثم إن (النظرية) بدورها لا قيمة علمية لها إلاّ إذا استكمل البرهان

عليها لتتحول إلى (قاعدة) و(قانون علمي).

ثانياً: من البديهي، والمبرهن في مبحث مناط الصدق في القضايا أن الأشياء لها تقررها في الواقع، وأن الصدق والكذب في القضايا بمطابقتها لـ(نفس الأمر)[١] الذي يعني (الواقع بمراتبه) فهو مساوٍ للوجود وليس أعم[٢]، إلا أن للوجود مراتب.

وهناك أجوبة أخرى عديدة ذكرتها في موضع آخر، على أن الكثير من الأجوبة التي طرحتها في هذا الكتاب على سائر النظريات، يصلح، مع بعض التعديل، كإجابة على مختلف كلمات كانط، والله المستعان وهو الناصر الغفار.

هل كانط سوفسطائي؟

نعم، يستدرك كانط في آخر كتابه فيقول: (إنني لست سوفسطائياً ولا أقول بأصالة التصور، ولا أنفي الموجودات ولا الحقائق)[٣].

لكن هل ينفعه هذا الإستدراك والإقرار بأنه لا ينكر أصل وجود الحقائق، أم إنه يوقعه في وحل (التناقض) فإن كلماته على أية حال، متناقضة، وتدل دعواه الكوبرنيكية على أنه ينفي وينكر، ولا يقول لا أعلم فقط، وبذلك يظهر عدم صوابية دفاع مؤلف (سير حكمت در اروبا) عنه[٤].

والحاصل: إن تراجعه الضبابي هذا يناقض إدعاءاته الكوبرنيكية؛ إذ في معادلة كوبرنيك، فإن المحور هو الشمس حقيقة، والأرض تدور حولها،

(١) سواء أقلنا إن ملاك الصدق والكذب هو المطابقة للخارج أم للاعتقاد أم لأي شيء مشابه، فإنها بأجمعها من مراتب الواقع ونفس الأمر.

(٢) إذ لا يعقل تحقق لغير الوجود.

(٣) المصدر: ص٢٢٦.

(٤) سير حكمت در اروبا: ج٢، ص٢٢٧، هامش٢.

فإدعاؤه بأن إنقلابه كإنقلاب كوبرنيك يعني أن (التصور) هو (الأصل) لا الواقع، فتدبر.

هذا إضافة إلى أن كلامه هذا لا ينفعه في دفع سائر الإشكالات الواردة على (النسبية)، خاصة وأنه بعد ذلك يؤكد: (إنني أقول: إن إدراكنا للظواهر هو على حسب ما تقتضيه شرائط «أي أوضاع وأحوال» الحس والعقل[1]، وأن الحقيقة، بالنسبة لنا، هي هذا الذي ندركه)[2]، وقد ناقشنا قوله هذا في عدة مواضع من الكتاب.

كما أنه ناقض نفسه أيضاً ـ كما بيناه في موضع آخر ـ حيث قال: (إن نفس هذه المحسوسات والتجربيات يعني الظواهر التي أراها موضوع التعقل، يدل وجودها على أن هنالك ذواتاً تُعَدُّ هذه الأعراض، ظواهر لها؛ وذلك لأن الظهور يحتاج إلى المظهر، ولعل الله تعالى أعطى مخلوقاً آخر قدرة إدراك الذوات...).[3]

هل العقل قادر على العمل خارج المجال الحسي؟

ولننتقل الآن إلى التركيز على مناقشة إحدى مقاطع من كلامه[4] فنقول:

إن هنالك أجوبة كثيرة عن مجمل هذا الكلام، لكن سنقتصر على الجوانب التي ترتبط ببحثنا من قريب فنقول:

إن قوله (إن تركيب الذهن البشري بحيث لا يتمكن إطلاقاً من العمل خارج المجال الحسي أو ظاهر الأشياء..) يلاحظ عليه إنه:

(١) أوضحنا في عدة أماكن أنه لا اطلاق لذلك، كما ناقشنا الجملة اللاحقة أيضاً (وأن الحقيقة بالنسبة لنا..).

(٢) المصدر السابق. ص٢٢٨.

(٣) المصدر السابق. ص٢٢٧.

(٤) وهو الذي يبدأ بـ(أن العقل النظري لا قابلية له للبحث عن الموجودات غير الحسية...).

أ: مجرد إدعاء لا دليل عليه.

ب: بل كلامه هذا دعوى تنقض نفسها بنفسها؛ لأن الذهن البشري أو العقل البشري بدوره ظاهر وباطن (فنومن ونومن) فكيف حكمت على الذهن بقول مطلق، أي حتى على (الذهن في حد ذاته) وجوهره، بأنه غير قادر؟!

بل من الواضح أن للذهن طاقات غير محدودة، ولم يستثمر إلا أقل القليل منها حتى الآن.

ج: بل إن كلامه هذا يناقض كلامه الآخر الذي يصرح (ما دام لم نستعمل قوة التعقل..) (العلم بحاجة إلى مبانٍ عقلية).

د: هذا إضافة إلى أن هذا الكلام كله متفرع على تحقيق الحق في الذهن والعقل، وأنه ما هو؟ وهل هما أمران أم أمر واحد؟ وعلى أي تقدير: هل هو أمر مادي أم مجرد؟ مادة أم طاقة؟ وعلى كل التقادير فهل هو جوهر أو عرض؟ وهل هو كيفية نفسية أم غيرها؟ أم أن (الذهن) لا وجود له بل يتشكل ويتكون بتوارد المعلومات على النفس؟ أم غير ذلك؟

إن (العقلٍ) و(الذهن) مجهولان للبشرية، والأقوال فيهما تجاوزت العشرين قولاً، وقد أشرنا إلى بعض الأقوال في العقل في كتاب (الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية).

وإذا كانت حقيقة (العقل) و(الذهن) مجهولة، فكيف لنا أن نحكم عليه بأنه غير قادر إلا على إدراك ظواهر الأشياء، وأنه غير قادر على العمل إلا في المجال الحسي؟

مناقشات أخرى

ان قوله (نحن نتعامل مع ظاهر التفاحة مثلاً، لا كيف هي في الواقع...)

يمكن الجواب عنه، على حسب التحقيق في (الوجود الذهني) وأنه قد يتم بناء على أنه الصورة الحاصلة من الشيء لدى الذهن، دون ما لو قلنا بأنه حضور (ماهية) المعلوم لدى العالم، أو غير ذلك، خاصة على ما قد فصلناه في (الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية) إذ برهنّا هناك أن (العلم نور) وأنه يخترق الأعماق فيضيؤها للإنسان، كما يقشعُ الظلامَ عن السطح والظاهر.

ثم إن اعترافه بـ(أنه بالإضافة إلى ظاهر التفاحة يوجد شيء في ذاته) لدليل على أن الذهن البشري يدرك ـ ولو اجمالاً ـ الباطن و(النومن) وهو (الشيء في ذاته).

كما أن اعترافه بأن (الشيء في نفسه هو العلة للظواهر والأحاسيس) اعتراف بنقض كلامه السابق؛ إذ كيف أمكنه النفوذ إلى الشيء في ذاته والحكم عليه بالعلِّية؟ مع أن العلية باعترافه هي صفة (الشيء في ذاته)[1]، واللطيف أنه لم يقم على دعاواه، أدلة، إلا بدعاوى أخرى، مثل (لأن المقولات الذهنية إنما يصح استعمالها...).

وبذلك يظهر بطلان إدعائه بأن (العقل بمفرده لا يمكنه خلق المعرفة) و(أن موضوعات الفلسفة الأولى لا تقع أساساً موضوعاً للعلم) سواء أراد بموضوعات الفلسفة الأولى: المجردات، أم أراد مثل الجسم والنفس وغيرهما.

كما أنه لا يعلم المراد من قوله (الحقيقة المطلقة)[2] فهل مراده (الفيض المنبسط) أو (الوجود اللا بشرطي)؟

---

(١) إذ من الواضح أن العلية ليست شكلاً أو لوناً أو كمية أو ما أشبه، بل هي أمر مرتبط بواقع الشيء وجوهره.

(٢) في قوله: (كانوا يفترضون قدرة العقل على الوصول إلى أسرار الحقيقة المطلقة).

والأول باطل كما هو ثابت في علم العقائد والكلام[1].

والثاني مجرد مفهوم ذهني ؛ إذ الوجود مساوق للتشخص والتقيد.

نعم يحتمل أنه يريد منها (نفس وجود الشيء في ذاته، مع قطع النظر عن عوارضه وكيفياته وأشكاله وألوانه).

والجواب إضافة إلى ما سبق، وما سيأتي، أنه لا دليل على أن (الحواس الباطنة) لا تنال ذات الشيء، أو بعض الحقائق والقوانين التي تحكمه، ثم لا دليل على أن (العقل) لا ينال ذات الشيء بأي وجه من الوجوه، حتى لو فرض القبول بأن الحواس الظاهرة ثم الباطنة لا تنال من الشيء إلا ظاهره وشكله وكيفياته، دون ذاته، وقياس الحواس الباطنة على الحواس الظاهرة، قياس مع الفارق وأي فارق؟ فكيف بقياس العقل على الحواس الظاهرة؟

هل الرياضيات من صناعة الذهن البشري؟

إن كانط أخطأ في توهمه (أن موضوعات الرياضيات كالمثلث والمربع والأعداد، هي من صناعة الذهن البشري ولذا تصدق كافة الأحكام بشأنها صدقاً يقينياً) وتفصيل الكلام يطلب من مبحث (مناط الصدق في القضايا) و(مبحث الوجود الذهني) وغيرهما، ونقول إجمالاً :

إن الرياضيات هي من المعقولات الثانية الفلسفية، وهي ما كان الاتصاف في الخارج والعروض في الذهن، وهي موجودة بوجود منشأ انتزاعها في أي عالم كان وليست مخلوقة للذهن ؛ لبداهة أن الغرفة المربعة، مربعة، سواء وجد ذهن وذاهن أم لا، ولبداهة أن مساحة المربع مثلاً هي حاصل ضرب أحد أضلاعه في الآخر، سواء تصورنا ذلك كذلك، أو تصورنا ضده وأنه يساوي حاصل تقسيم أحد أضلاعه على الآخر، فرضاً، أم لم نتصور شيئاً اطلاقاً، فإن المربع في كل الحالات والصور هو المربع كما أنه هو المساوي

(١) إذ لا وجود للفيض المنبسط إلا في أوهام بعض العرفاء والفلاسفة، بل لا يعقل له معنى محصل.

لحاصل الضرب ذاك.

وبعبارة أخرى: إن لها[1] تقرُّراً في نفس الأمر وعالم الواقع، وقد اكتشفه العقل، ولم يخلقه.

هذا. إضافة إلى أنه لو تمّ استدلاله، للزم القول بصحة الأوهام والتخيلات وغيرها؛ لأنها (فرض عقلي محض) و(لأن الذهن قادر على الحكم بشأن فروضه) وعلى ذلك يكون من توهم نفسه عالماً ـ وهو جاهل ـ أو ملكاً ـ وهو موظف صغير ـ عالماً حقاً وملكاً حقاً (لأنها فروض مخلوقة للذهن) وكذا من توهم الورق العادي، عملة نقدية، أو توهم نفسه زوجاً لإبنة الملك أو غير ذلك.

بعبارة أخرى: الرياضيات، ككل الانتزاعيات، موجودة في عالمها، فلو طابقها الحكم العقلي، صح، وإلا لكان باطلاً، ولذا نجد أن من يقول (المثلث زواياه تساوي ثلاث قوائم) مخطأ! لماذا؟ ولو كان مجرد فرض عقلي محض، والذهن قادر على الحكم بشأن فروضه، لكان لكل عقل أن يخلق أية مسألة رياضية ويحكم عليها كما يشاء؟

بل التحقيق إن (الاعتباريات) أيضاً لها تقررها، الذي باعتباره يكون صدق الخبر والاعتقاد، أو كذبه.

كانط والزمان والمكان

كما أن أقواله التالية: (إن الذهن الإنساني يمنح الظواهر، بحكم خواصه، صوراً وأشكالاً، بحيث...) و(يسبغ الذهن...) و(كل شيء يتصوره الإنسان يتصوره في ظرف الزمان والمكان) و(الزمان والمكان ليس لهما وجود خارجي..)، يلاحظ عليها: أنها كلها أحكام ودعاوى بلا دليل، بل إن الدليل قام على خلافها كما يظهر ذلك من مباحث الوجود الذهني ومباحث

---

(١) أي للمعقولات الثانية الفلسفية.

مناط الصدق في القضايا ومباحث الجوهر والعرض، والانتزاعي والحقيقي وشبهها، ونشير إلى أن (القوة المتخيلة) هي التي لعلها لا تتصور الشيء إلا في ظرف الزمان والمكان[1]، أما (القوة المتعقلة) فهي قادرة، ولذا (يتعقل) الملايين من الناس (الله حق) بدون زمان ومكان، ولذا (تعقل) الفلاسفة وكثير من العلماء (المجردات)، نعم قد لا يمكن (تخيلها) بقوة الخيال، كما لا يمكن (الإحساس) بها، بالحواس.

ثم إن الزمان والمكان لا دليل على أنه ليس لهما وجود خارجي؛ بل الوجدان يشهد بأن المكان ليس أمراً موهوماً وكذا الزمان، وكما تقبل شهادة الوجدان في الأشكال والألوان وفي العلية والمعلولية ـ كما قبل كانط هذه الشهادة ـ كذلك تقبل شهادته في الزمان والمكان، بل نقول: من الناحية العلمية والفلسفية فإن (الزمان) إما هو البعد الرابع[2]، أو هو مقدار الحركة[3]، أو غير ذلك وعلى أي تقدير، فإن الزمان والمكان، هما أمران حقيقيان غاية الأمر أنهما من المعقولات الثانوية، وليسا اعتباريين أو متوهمين؛ أي ليسا ذهنيين محضين.

ومما يشهد لذلك أنه لا يمكن أن (يعتبر) الإنسان النهار ليلاً، أو الليل نهاراً، أو يتوهمه كذلك، أو أن يعتبر أو يتوهم (السنة) في الكرة الأرضية هي ٤٦٥ يوماً أو هي ٢٦٥ يوماً أو أقل أو أكثر من ذلك.

---

(١) كما أن عملية التصور نفسها تتم في الزمان، أما القوة المتعقلة فبناء على تجرد العقل فإن ما يقوم به أيضاً مجرد من الزمان والمكان، وكان لابد من إضافة هذه الحاشية لأن قوله (يتصوره في ظرف الزمان والمكان) يحتمل أحد الأمرين:

١- إن ما تصوره، أي متعلق التصور هو زماني، أي في زمانٍ، أي يتصوره الذهن مع زمانه ـ وهذا هو ظاهر كلامه والذي أشرنا لجوابه في المتن.

٢- إن نفس التصور هو زماني أي عملية التصور تتم في الزمان وإن كان المتصور مجرداً وهذا ما أشرنا إليه في هذه الحاشية.

(٢) وكما أن الأبعاد الثلاثة موجودة كذلك البعد الرابع.

(٣) ولذا يختلف الزمان باختلاف الحركة، وكما أن الحركة موجودة كذا معلولها ووليدها.

ثم إن من البديهي أن (الزمان والمكان) ليسا (كيفيتين للذهن)[1] بل لهما واقع، والذهن إنما هو مرآة كاشفة عنهما.

وقد اتضح أيضاً خطأ قوله (ذهن الإنسان بمقدوره أن يجرد الأشياء عن مختلف عوارضها، إلا الزمان والمكان، فإنه لا يمكن تصور أي أمر أو أي شيء للإنسان، منفصلاً عن الزمان والمكان... إن الزمان والمكان شرط واجب لتصور الأشياء).[2]

والجواب أن الذهن بمقدوره أن (يتصور) المعاني الجزئية بلا زمان ولا مكان، ألا ترى أن الحديث إذا كان عن معنى (الحب) أو (البغض) و(العداوة) وغيرها بقول مطلق، وتصورناها بذاتها، لم نتصور لها زماناً ولا مكاناً، نعم إذا تحدثنا عن حب وبغض شخصي (كحب زيد للدراسة، أو لأبناءه) كان تصوره مقترناً بالزمان والمكان، بل قد يفارق صنف هذا التصور المكان بل والزمان أيضاً، كما لو درسنا ظاهرة (حب الإنسان لأبناءه) وحقيقتها وآثارها، من وجهة نظر علم النفس أو علم الإجتماع، مع قطع النظر عن الماضي أو المستقبل.

ويدل على ذلك أيضاً أن الرياضيات غالباً ما يكون تصورها مجرداً عن الزمان والمكان، على عكس ما يصرح به من أنهما أيضاً لا يمكن تصورهما بدون زمان ومكان ـ ألا ترى أننا نتصور واحداً زائد واحد، ونحكم بأنه يساوي اثنين، دون تصور ذلك في زمان خاص أو مكان خاص، بل مع قطع النظر عنهما بالمرة.

ولا داعي لإطالة نقد كلامه حول الزمان والمكان، لعدم ارتباطه بصميم البحث، والظاهر أنه خلط بين (تصور الشيء منفكاً ذلك الشيء عن الزمان

(١) بل إذا كانا كيفيتين، فإنهما كيفيتان لكل الأشياء، لا للذهن فحسب.

(٢) سير حكمت در اروبا: ج٢، ص٢١٠.

والمكان) وبين (وقوع كل تصور في زمان ومكان)[1]، هذا كله إضافة إلى أن (الصور والأشكال) أمور واقعية وليست أموراً غير موجودة إلا بعد أن يعطيها الذهن، وجودها، كما قال.

كما أن الظاهر أن (الحواس تقدم للذهن مادة المعلومات وصورها أيضاً)، لا المادة فقط كما زعم.

كانط وقانون العلية والإمكان

وقد اتضحت أيضاً مكامن الخلل في قوله (قانون العلية من صنع عقولنا)، فإن (العلية) من المعقولات الثانية الفلسفية، التي الاتصاف بها في الخارج والعروض في الذهن، والتي هي موجودة بوجود منشأ انتزاعها.

بل إنه يناقض نفسه بذلك، بل إذا كان (قانون العلية) من صنع عقولنا، فلنا أن نعتبر المعلول علة والعلة معلولاً وأن نعتبر وجود (النار) معلولاً لضوئها، وضوؤها ونورها علةً لها؛ كما سيكون لنا أن نعتبر الثلج علة الحرارة والإحراق، والنار علة البرودة والتجمد.

اللهم إلا أن يريد من (قانون العلية) خصوص الحتمية في صدور هذا المعلول من علته (كصدور الإحراق من النار) كما لعله ظاهر قوله بعد ذلك (وليس واضحاً أن علاقة العلة بالمعلول في عالم الحقيقة، علاقة الضرورة والوجوب) وذلك كأن يرى أن الله تعالى ـ مثلاً ـ هو العلة الحقيقية، وأن (النار) علة مجازية أو (يتقارن) الإحراق والإنارة والحرارة ـ عادة ـ مع وجودها، وإذا كان مراده هذا، فإنه غير بعيد، وقد أشار إليه احد فلاسفة المسلمين:

(وهل بتوليدٍ أو إعدادٍ ثبت أو بالتوافي عادة الله جرت)

(١) وقد سبق التنبيه عليه وتوضيحه في الحاشية، كما جرى بعض الحديث عن الزمان في مبحث آخر فليلاحظ.

إلا أن مراده لو كان هذا، فإنه سيكون نقاشاً (صغروياً) مصداقياً[1]، ويبقى عليه: أنه هل يرفض أصل قانون (العلية) ويراها مطلقاً من صنع العقل، فحتى خالق الكون[2]، ليس بالضرورة علة لمخلوقاته؟

إن ذلك مما يكذبه الوجدان بالضرورة والبداهة.

على أنه لو تمّ لنقض كلامه هذا، كلامه السابق؛ إذ كيف تيسر (للذهنه) أن ينفذ إلى بواطن كل الأشياء (ماديات ومجردات) وحتى الله تعالى ليحكم بـ(قانون العلية من صنع عقولنا)؟

وبعبارة أخرى: لو قصد من (وليس واضحاً...) إنكار قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد وذلك بسد جميع أبواب العدم) فقد أوضح المتكلمون، ضرورة هذه القاعدة، نعم النقاش صغروي، وأن الشيء هل (يجب) بإيجاب الله تعالى، له أو (يجب) حتى بإيجاب العلل الطبيعية له؟

وبعبارة أخرى: إذا لم تكن علاقة العلة والمعلول في عالم الحقيقة، هي (علاقة الضرورة والوجوب)، لكانت بلا ريب أما علاقة الإستحالة أو الإمكان، والإستحالة بديهية البطلان، وإلا لما صدر الإحراق عن النار أبداً.

أما علاقة الإمكان، فإن قصد أن العلاقة بينهما حتى مع تدخل العامل الفوقي - وهو الله تعالى مثلاً - هو الإمكان، أي قصد أنها مهما حدث وأية شروط وظروف وعوامل تصورناها فإن (الإحراق) قد لا يصدر (عن النار) بل حتى (عند حصول النار) فإنه يمكن أن تصدر البرودة من النار حتى لو ثبتّنا كل العوامل والشروط والظروف بما فيها إرادة الله تعالى، وإذا كان ذلك كذلك، للزم أولاً: ترجح الشيء بلا مرجح، وهو محال؛ إذ نسبة الشيء الممكن لطرفيه، هي على السوية، وما دامت العوامل الخارجية أجنبية، فإن

---

(١) لكن الظاهر أن نقاشه كبروي وأنه يرفض أصل قانون العلية، لا بعض المصاديق، وهذا ظاهر من تلك العبارة بوضوح.

(٢) سواء إلتزم بأن خالق الكون هو الله تعالى، كما هو كذلك، أم ذهب إلى أنها الطبيعة أو غيرها.

حدوث أحد طرفيه، يعني الترجح بلا مرجح.

وللزم ثانياً: أن يكون كل شيء (بما فيه كل العلل حتى الفوقية) أجنبية عن كل شيء، ولا توجد بينها علاقة أيضاً، وللزم صحة صدور كل شيء من كل شيء، وللزم حتى في الرياضيات التي أذعن بصوابيتها وصحتها، (إمكان) أن يخلق الذهن فروضاً رياضية أخرى معاكسة، كأن يخلق (الدائرة)، بحيث تكون نسبة مركزها، لكافة نقاط محيطها، كنسبة مركز المستطيل لأضلاعه، وهو مما لا يمكنه قبوله، وعلى أي حال فإنه لو إلتزم بـ(الدوام) و(العِندية) دون (الضرورة) و(العلية)، لما استطاع التخلص من هذه الإشكالات، بل حتى (الدوام) لا يمكنه الإلتزام به عندئذ، إذ (الحس) لا يدرك إلا الجزئيات، أما (التعميم) فشأن (العقل) ومع إنكارٍ قاعدة العلية، لا تبقى للعلم قاعدة يتمسك بها للتعميم.

كانط والذوات الثلاثة

ويتحدث «كانط» عن الذوات الثلاثة (أي النفس، والعالم، والله) والتي تفرعت عنها العلوم الثلاثة:

«Psychologie, وهو علم النفس, وCosmologie, وهو علم الكون أو الكونيات, وTheologie, وهو علم اللاهوت».

ويقول: (إن هذه الذوات: لا يمكن أن تدرك بالعقل النظري، كما لا يمكن إثباتها؛ لأن العقل محدود بالتجربيات التي هي ظواهر فيخرجها تحت القاعدة والنظام ويجعلها معلومةً)(١)، وباختصار: إنه ينكر (إمكان التصور) كما ينكر إمكان البرهنة وصولاً لـ(التصديق).

لكن يردّه: ـ إضافة إلى ما سبق ـ أنه يستدل على وجود الخالق تعالى، ببرهان إبطال التسلسل ويقول: (إن العقل ينتقل من المعلول للعلة، لكنه

(١) سير حكمت در اروبا، ص٢٣١.

يرى أن العلة هي معلولة بدورها، فيصل للتسلسل، لكن عقل الإنسان لا يقبل التسلسل، ويرى ضرورياً انتهاء السلسة إلى مبدأ وإلى علة ليست بمعلولة). فليس العقل محدوداً بالتجربة إذن[1]، وقد أمكن إدراك بطلان التسلسل بالعقل النظري فكيف لا يمكن إثبات تلك الذوات أو إدراكها بالعقل النظري؟

كما ينقضه أن نفس هذين الحكمين (لا يمكن إدراك الذوات بالعقل النظري) و(لا يمكن إثباتها به) هما حكمان للعقل، وقد أدركهما العقل، وقد حكم بهما على الذوات.

كما يرد عليه أنه استدل ببرهان نظري (لأن العقل محدود بالتجربيات..) بل الواقع أنه استدل بمدعى آخر ـ هو محدودية العقل وكأنه أخذه أصلاً مسلماً، مع أن منطلق كل مباحثه التشكيك فيما يقوله العلماء والفلاسفة الآخرون من المسلمات والبديهيات ـ على مدعاه الأول، ولم يبرهن هذا المدعى الآخر ـ على أن برهانه لا يعقل أن يكون إلا العقل لا التجربة، لأن (السلب) لا يقع تحت التجربة، فعدم إمكان الإدراك والبرهنة، وعدم قدرة العقل على إدراك غير الأشياء المجربة والتجربيات، هي أحكام للذوات، حكم بها العقل، من غير أن يكون قد وصل للحس مظهر أو ظاهرة من الظواهر العدمية للذات.

ولا تسمح لنا هذه العجالة، بالتطرق لنقد كلامه حول (تنازع الأحكام) و(تناقضها) وجدلياتها الأربعة.[2]

كما لا نتطرق لكلامه حول مناقشته للبراهين الثلاثة لإثبات وجود الله، وإلتزامه بأن (العقل لا طريق له إلى إثباته) بل لابد من طريق آخر، ولعلنا نبحث ذلك كله وغيره في أجزاء أخرى بإذن الله تعالى.

---

(١) إذ استحالة التسلسل أمر لا تمكن تجربته أبداً.

(٢) وقد أشار إليها في (سير حكمت در اروبا: ج٢، ص٢٣٣-٢٣٦).

المقولات الأربع لدى كانط

كما أن من نظريات «كانط» المعرفية (هذه الوجوه, أي المقولات الأربعة, في القضايا، هي مما وجدها العقل لديه، ولم يحصل عليها من التجربة)[1]، (وهي مفاهيم ذهنية مطلقة) و(معلومات قبلية), وهي:

في (الكمية): أ- الوحدة[2]، ب- الكثرة[3] ج- الكلية (أي الكل)[4].

وفي (الكيفية):

أ- الإيجاب، ب- السلب، ج- الحصر.[5] وفي (النسبة): أ- الذاتية والعرضية، ب- العلية والمعلولية، ج- المشاركة أو المقابلة.[6]

وفي (الجهة): أ- الإمكان والإمتناع، ب- التحقق الإيجابي أو السلبي، ج- الوجوب أو الإمكان.

وقال: (عرفنا أن الحس يتلقى التأثيرات الواردة عليه وينظمها وينقلها للوجدان، «أو ويجعلها وجدانية أو يخرجها ويظهرها للوجدان» والعقل يركب الوجدانيات مع بعضها ويحكم، كما أننا في قوة الحس، ميزنا الوجدانيات التجربية والبعدية، عن الوجدانيات القبلية أي الزمان والمكان، كما شاهدنا في قوة العقل مجموعة من المفهومات القبلية «المقولات» وهي كأنها قوالب يقوم العقل، بصب نتائج التجربة المتشتتة، فيها ويعطي تلك المواد المتشتتة

---

(١) سير حكمت در اروبا: ج٢، ص٢١٧-٢١٨.

(٢) مثّل له بـ(عماد خطاط جيد).

(٣) مجموعة من الناس خطاطون جيدون.

(٤) كل الناس يموتون.

(٥) مقصوده من الحصر، القضية المعدولة كـ(النفس لا ميتة)، مقابل السالبة المحصلة كـ(النفس ليست ميتة) ـ حسب أمثلته.

(٦) هذه الثلاثة حسب ص٢١٨ من سير حكمت در اروبا، وفي صفحة ٢١٧ ذكر أن المراد من النسبة: أن القضية إما حملية، أو شرطية، أو منفصلة.

صورة).

و(لو لاحظنا التعاقب الدائمي لأمرين، حدث عندنا تصور العلية) (وإذا لوحظ شيء في كل الأوقات، فهو الوجوب) و(إن أحكام العقل حول مواد العلم أي الوجدانيات، كائنة تحت قواعد معينة لا مناص لقوة الفهم إلا من إتباعها، ولا يستطيع الذهن التحرر منها، وهي قضايا ذهنية وقبلية وهي أسس العلم... وتلك القواعد هي المقولات الأربعة الأصلية)، و(علم الإنسان هو وجدانيات حصلت للإنسان عن طريق الحس، والذهن يعطي صورة لتلك الوجدانيات، على حسب مقتضى شرائط هي ذاتية له، يعني يخرجها بصورة ظواهر تكون مدركة لنا، ولا يتيسر للإنسان إلا معرفة هذه العوارض «أو الظواهر» المعرفية وإن فهمنا لا طريق له للوصول إلى معرفة ذوات المعقولات، وأما العوارض «الظواهر» فإنها تعرف لأن نفس ذهن الإنسان يخلقها «أو يصنعها» ويقولبها.

بعبارة أخرى: كل ما ندركه، فإنه مصنوع في ذهننا، ولا نعلم واقع نفس الأمر، بعبارة أخرى: عقلنا يفرض قوانينه على الأمور أي بدل أن ينطبق على الحقيقة، فإنه يجعل الواقع تحت قوانينه والتي هي مقتضى ذاته، إذن: العالم الذي ندركه هو مصنوع لعقلنا... مثلاً رابطة العلة والمعلول، كما شرحنا، مصنوعة للعقل، ولا يعلم أنه في عالم الحقيقة هل ترتب المعلول على العلة واجب؟).[1]

نقد نظرية (المقولات الأربع)

وإن الباحث المحقق يجد في كلماته هذه، وجوهاً من الخلط، والعديد من الأخطاء، نشير إلى بعضها فقط، فنقول:

إن الأحكام تختلف لدى ملاحظة عالم الثبوت والواقع، عما لو لوحظ

(١) المصدر السابق، ص٢٢٥.

عالم الإثبات والذهن. وبعبارة أخرى: تارة يكون الحديث عن (القضايا الفكرية) وأخرى يكون عن (الحقائق الخارجية)، فإن كان الحديث عن (القضية) بما هي (قضية) فإن أحكام القضية تعد من المعقولات الثانية المنطقية ـ وهي ما كان الاتصاف والعروض كلاهما في عالم الذهن ـ[1].

وعلى هذا فإن كافة أحكام القضية بما هي قضية تكون من المعقولات الثانية المنطقية، وليس تلك المقولات الأربع فقط[2]، وذلك مثل صدق القضية وكذبها، بل حتى مثل كونها برهاناً أو جدلاً أو خطابةً، أو حتى قضية هامة أو لا؟

والحاصل: أنه لو أراد[3] أن العلاقة بين كل قضية وأخرى[4] ـ أو بين أجزاء القضية ـ قد تكون علاقة العلية والمعلولية، أو علاقة إمكان الربط والإمتناع، أو علاقة السلب والإيجاب، أو علاقة الوحدة والكثرة الخارجية، فذلك غير

(١) إذ لا توجد (قضية) في الخارج، بل القضايا كلها في الذهن (والمراد من القضية الجملة المفيدة)، كما أن من البديهي أن الاتصاف والعروض كليهما في الذهن.

(٢) بل إن بعض تلك الأربعة، هو من المعقولات الثانية الفلسفية، لا المنطقية، وبعضها من المعقولات الأولى كما سيأتي.

(٣) كما هو ظاهر قوله (هذه الوجوه في القضايا...) فتأمل.
وكما هو ظاهر ذكره الإيجاب والسلب والحصر، وهي خاصة بالقضايا، لكن يرد عليه أن مساق الكلام عن الحقائق الخارجية لا عن القضايا، كما أن الأمثلة التي نقلناها عنه سابقاً في الهامش ـ ك: (عماد خطاط جيد ـ كل الناس يموتون)، هي أمثلة عن حقائق خارجية كما أن ذكره للوجوب والامتناع، وللعلية والمعلولية، والذاتية والعرضية، دليل على أن البحث عن العلاقة بين الحقائق الخارجية.
والظاهر أن كلامه مشوش ومضطرب وأنه خلط بين القضايا وبين الحقائق الخارجية، فتأمل.

(٤) وأما لو أراد أن العلاقة بين الحقائق الخارجية، هي إحدى هذه الأربعة، فسيأتي تفصيلاً بعد صفحات، لكن نقول هنا إنه يرد عليه: أنها ليست كلها ذهنية ومعقولات ثانية منطقية، بل كثير منها (كالعلية والمعلولية، والوحدة والكثرة والإمكان والوجوب) معقولات ثانية فلسفية، فقوله (هي مفاهيم ذهنية مطلقة) خطأ، والذي يبدو لي إنه حدث عنده خبط وخلط بين عالم الثبوت وعالم الإثبات وعالم الذهن وعالم الخارج، إذ هو يصرح بـ(هذه الوجوه في القضايا) كما أن مجمل بحثه عن إرتباط المحمول بالموضوع، لكنه في ثنايا كلامه يبحث عن الحقائق الخارجية، ويثبت ما أقرّه للقضايا، للخارج، فتدبر جيداً.

خاص بهذه الأربعة التي ذكرها[1].

توضيحه: إن مقولاته الأربع والتي قسمها إلى إثني عشر نوعاً، هي ناقصة غير كاملة، وقد ذكر علماء المنطق الأقسام الكاملة للمقولات وسنشير لها بعد قليل؛ وسيلاحظ القارئ الكريم أن الذهن يصوغ قضاياه ليس في الأطر الإثني عشر التي حددها كانط، بل في أطر أخرى أيضاً، فإن القضية إما حملية أو شرطية، والشرطية إما منفصلة أو متصلة) (وهي التي عبر عنها بـ(النسبة) بين الموضوع والمحمول وأنها إما حملية أو شرطية أو منفصلة).[2]

ثم إن أقسام القضية كلها، إما موجبة أو سالبة، وهي إما محصلة أو معدولة (وهو ما أشار إليه بـ«الكيف»)[3]، وهذه ذكرها علماء المنطق من قبل أن يذكرها هو.

أقسام لم يذكرها كانط

لكن يبقى أن أقسام القضية بإعتبار الكم هي أربعة وليست ثلاثة كما ذكر، وهذه الأقسام هي الشخصية، الطبيعية، المهملة[4]، والمحصورة[5]،

(١) ثم إن هذه المقولات، قد ذكرها علماء المنطق كافة، وليس كما زعم من أنهم لم يذكروها بل أبتكرها هو يقول كانط: (القدماء قالوا: العقل يرفض قبول التناقض، واعتبروا ذلك أساس التعقل، وهذا حق، لكن هذه القاعدة حكم تحليلي، ونحن نبحث عن الأحكام التركيبية وعلينا أن نعرف أسسها..) ثم ذكر المقولات الأربع فراجع ص٢٢٣ سير حكمت در اروبا، هذا مع قطع النظر عن عدم صحة إدعائه، (بأن إمتناع إجتماع النقيضين، قضية تحليلية) إذ التحليلية عنده ما كان المحمول مأخوذاً في حد الموضوع، و»(التناقض) محال» ليس المحمول وهو «محال» مأخوذاً في حد الموضوع وهو «التناقض»، بل هو أمر تدركه العقول بلحاظ (نسبة الوجود للعدم مشروطاً بالشرائط الثمانية المعروفة) وهو ما يعني التناقض.

(٢) سير حكمت در اروبا: ج٢، ص٢١٧-٢١٨.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المهملة: ما لم يبين فيه كمية الأفراد، لا جميعها ولا بعضها، كـ(الإنسان في خسر) و(العاقل لا يظلم) و(المؤمن لا يعصي) و(العدل أساس الملك) ولعلها ـ ثبوتاً ـ كلية، كما يحتمل كونها جزئية.

(٥) المحصورة: وهي المسوّرة وتنقسم إلى قسمين: الكلية والجزئية كـ(قَلِيلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُورُ) «سبأ: ١٣» و(بعض الناس علماء).

بل لدى الدقة فإننا نجد أنه لم يشر إلى (الطبيعية)[1] ولا إلى (المهملة)، بل أشار فقط إلى (الشخصية) وإلى قسمي (المحصورة) وهما المسوّرة بسور الكلية والمسورة بسور الجزئية، مع أن (المهملة) من أكثر القضايا تداولاً.

كما أن هناك تقسيماً آخر، لم يشر إليه، وهو أن الحملية تنقسم إلى (الذهنية)[2] و(الخارجية) و(الحقيقية)[3]، والفرق أن (القضية الخارجية) لوحظ فيها وجود الأفراد في أحد الأزمنة الثلاثة، أما (الحقيقية) فقد (فرض فيها) الوجود وإن لم يوجد في أحد الأزمنة الثلاثة أصلاً، أي كلما فرض وجوده، وإن لم يوجد أصلاً، فإنه داخل في الموضوع ويشمله الحكم.

كما أنه في (جهة القضية) اقتصر على الجهات الثلاث المعروفة: الوجوب والإمكان والإمتناع.

ولم يلتفت إلى أن (الموجهات) إما بسيطة وإما مركبة، وأن البسيطة لها أقسام كثيرة أهمها ثمانية، وأصولها أربعة وهي: الضرورة والدوام والفعل والإمكان، ولكل منها أنواع[4]، وأن المركبة[5] لها أيضاً أقسام كثيرة، والأكثر نفعاً منها ستة.

كما أنه خلط بين الجهات الذاتية (الوجوب والإمكان والإمتناع) والجهات الخارجة عن الذات (أي الفعلية) ولذا ذكر في (جهة القضية)، أنها (ما

(١) الطبيعية: ما كان الحكم فيها على الطبيعة من حيث هي كلية، كـ(الإنسان نوع).

(٢) وهي ما كان موضوعها في الذهن فقط كـ(كل اجتماع للنقيضين، فإنه مغاير لاجتماع المثلين) و(شريك الباري ممتنع).

(٣) لم يشر (كانط) إلى (الذهنية)، كما أنه لم يفرق بين (الخارجية) و(الحقيقية)، أو لعله لم يلتفت إلى خصوص (الحقيقية).

(٤) ولم يشر (كانط) إلا إلى بعضها.

(٥) الموجهات المركبة: ما انحلت إلى قضيتين موجبة وسالبة، مع التوافق بالكم، كـ(الوجودية الضرورية)، كقولك (كل مصل يتجنب الفحشاء بالفعل) أو (كل ماء سائل بالفعل)، وهي (مطلقة عامة) أي دالة على أن النسبة واقعة بالفعل، أي في أحد الأزمنة الثلاثة، سواء كانت ضرورية أم لا، دائمة أم لا، لذا تضيف (لا بالضرورة) وهي المسماة (الوجودية اللا ضرورية).

احتمالية أو تحققية أو ضرورية)[1] مع أن (الاحتمال) عائد لمرحلة الإثبات و(التحقق) عائد لمرحلة الثبوت، ومرتبط بالوجود والوقوع، لا الذات، و(الضرورة) ترتبط بالذات، ونظيره بعض كلماته الأخرى.[2]

كما أن هنالك مقولات عديدة أخرى يجدها العقل لديه وليس بالضرورة أنها تحصل بالتجربة، وذلك مثل المتواطئ والمشكك ومثل الكل والجزء والكلي والجزئي وأيضاً (الأشكال الأربعة) وغيرها أيضاً، فتأمل.

وقد ظهر مما مضى أن (الذهن) ليس مجبراً على التحرك في إطار تلك المقولات الأربع التي ذكرها، بل إن له خيارات أخرى، منها (الاهمال) كما سبق من (القضية المهملة) وهي من أشد القضايا تداولاً في العلوم، وعلى الألسنة، ولا يقصد بالمهملة أنها مهملة في ذاتها أو غير مفيدة، بل يقصد أن (سورها) قد أهمل فلم يصرح أنها كلية أو جزئية مع كونها محتملة للأمرين.

هذا كله إضافة إلى أن الذهن، ليس (مجبرا) على الإلتزام والعمل على طبق هذه المقولات، بل هو (يراها) كذلك، وله أن يقلب أحدها إلى الآخر، ومعه قد يجد أنه قد وقع في الخطأ، مما يدل بدوره على محورية الواقع الخارجي لا الذهن، وأن الذهن إن طابقه فصحيح حكمه، وإلا فلا.

هذا. إضافة إلى أن (الذهن) في هذه المقولات الأربع، لا يقوم بعملية استقلالية، بل هو في ذلك كالمرآة العاكسة للحقائق الخارجية؛ فإن الذهن إن وجد أن المحمول ثابت في الخارج لفرد واحد، صاغ ذلك (قضية شخصية). وإن وجده ثابتاً للكل، صاغها قضية كلية... وإن رأى الارتباط بين الموضوع والمحمول وثبوته له ـ صاغها قضية موجبة وإلا فسالبة. وإن رأى وثاقة الارتباط بحيث لا يمكن التفكيك بالنظر لذات المحمول والموضوع، عرف أنها (واجبة) وصاغها كذلك.

---

(١) سير حكمت در اروبا: ج٢، ص٢١٧.

(٢) راجع كلماته في المصدر السابق. ص٢١٨.

وسيأتي تفصيل ذلك بإذن الله تعالى.

العلاقة بين الحقائق الخارجية

وأما لو أراد كانط أن هذه المقولات الأربع بأقسامها الاثني عشر، تشكل أُطر العلاقة بين الحقائق الخارجية، لكنها أطر ذهنية فقط، وأن الذهن (وجد) هذه العلائق، كذلك، عنده ـ كما لعله الظاهر من بعض كلماته[١]؛ إذ[٢] حديثه مثلاً عن العلية والمعلولية أو الذاتية والعرضية (ومقصوده الجوهر والعرض) وعن الإمكان والوجوب والإمتناع، كله حديث عن واقع الأمر وعن الحقائق الخارجية التي وجدها الذهن كذلك، وهو يرى أن الذهن لم يصل إليها[٣] بالتجربة؛ لأن التجربة لا يمكن أن تنال الجوهرية والعرضية أو العلية والمعلولية؛ لانها معقولة، وغير خاضعة للتجربة.

فنقول: إن العديد من هذه التي أسماها (مقولات) هي أمور خارجية واقعية؛ وبعضها من المعقولات الأولية (كالذاتية والعرضية التي يريد منها الجوهر والعرض) وبعضها من المعقولات الثانوية الفلسفية كالعلية والمعلولية والإمكان والوجوب والإمتناع، وبعضها من المعقولات الثانوية المنطقية كالإيجاب والسلب والحصر، وبعضها مختلف فيه كالوحدة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وبعبارة أخرى: إن مما يؤخذ عليه ـ على هذا الفرض:

أنه توهم أن هذه التي سماها المقولات، ليس لها ما بإزاء في الخارج، وأنها في عالم الذهن فقط، سواء قال بأنها من صناعة الذهن، أو قال بأنها مغروسة في الذهن وقد وجدها الذهن في داخله قسراً ـ أي أنه توهم أنها

---

(١) ذكرنا شواهد أخرى في هامش سابق.

(٢) تعليل لكونها أطراً للعلاقة بين الحقائق الخارجية لا أطراً للعلاقة بين القضايا.

(٣) أي إلى تلك الأطر.

(محض ذهنية).

والسر في ذلك أنه لم يفرق بين الموجودات في الخارج بينما كان (في نفسه لنفسه) كالجواهر، وما كان (في نفسه لغيره) كالأعراض، وبين ما كان (في غيره لغيره) وهو بين ما كان كالوجود الرابط في الحمليات الموجبة، والذي هو من قبيل المعاني الحرفية[1]، وما كان كالوحدة والكثرة، أو العلية والمعلولية، أو الوجوب والإمكان والإمتناع وأشباهها، هذا كله من جهة، ومن جهة ساقها كلها بعصى واحدة مع المعقولات الثانية المنطقية التي لا وجود لها إلا في الذهن كـ(الحصر)[2] وكـ(الكلي)[3] وكالمقابلة (إن أراد بها المنفصلة).

الفارق بين الأقسام الاثني عشر

وبعبارة أخرى: لم يدرك أن المعقولات الثانية الفلسفية، هي موجودة بوجود منشأ إنتزاعها، وأن (الإتصاف) فيها في الخارج، وإن كان (العروض) في الذهن، ولم يدرك أن (الوجود الرابط) متحقق في الخارج، كما أنه ساق المعقولات الأولى والمعقولات الثانية الفلسفية والمعقولات الثانية المنطقية، بعصى واحدة، رغم تباينها الذاتي الكبير؛ فإن (الإمكان والوجوب والإمتناع، والعلية والمعلولية) من (المعقولات الثانية الفلسفية).

وأما المقابلة والحصر، فهي من المعقولات الثانية المنطقية (بل وكذا الإيجاب والسلب إن أراد بها إيجاب القضية أو سلبها، لا ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه[4]؛ إذ هذا أعم من المعقولات الأولى والثانية بقسميها).[5]

(١) والفرق أن المعاني الحرفية هي من عالم المفاهيم والوجود الرابط يقع بإزائها في عالم الخارج.

(٢) أي السالبة المحصلة.

(٣) في قولك الإنسان كلي، لكن الظاهر أنه لم يذكر (الكلي) بل ذكر (الكل) فقط.

(٤) وهذا الشق هو المبحوث عنه هنا (أي على احتمال إرادته العلاقة بين الحقائق الخارجية).

(٥) إذ قد يحمل العرض على الذات، وقد يحمل الانتزاعي كالزوجية والإمكان على الذات، وقد يحمل مثل (كلي) على الذات.

وأما الذاتية والعرضية، فهما من المعقولات الأولى (إن أراد بهما الجوهر والعرض).

وتوضيح بعض الكلام في (الوجود الرابط):

إنك عندما تقول: «زيد قائم» (أو أبيض أو شجاع) ـ وهي قضية موجبة ـ فإنه ليس (الإيجاب) قالباً ذهنياً فقط، لَوَّنَ به الذهن زيداً، وأثبت له القيام؛ بل إن زيداً في الخارج، حقيقةً، متصف بأنه قائم وبثبوت القيام له.

وبعبارة أخرى: يوجد هنالك (زيد) كما يوجد (قيام) أو (بياض)، ويوجد أيضاً أمر ثالث هو (إتصاف) زيد بالقيام أو البياض، وهذا الوجود قائم بالطرفين، أي أن هنالك وجوداً للبياض في الخارج، وإن لم يكن بوجود منحاز عن وجود (الأبيض)؛ بل كان موجوداً (في نفسه لغيره)، ومن الواضح أن صرف وجوده في نفسه غير كافٍ وغير مصحح للحمل بل لابد من قيامه بزيد، كي يصح الحمل ويتم الاتصاف.

وكذلك (الشجاعة) وغيرها من الكيفيات النفسية، فإنها موجودة كصفة للنفس، وليست أمراً خيالياً أو ذهنياً صرفاً، بل هي كيفية للنفس، وهكذا سائر الأعراض، التسعة كما أن الاتصاف بها ليس ذهنياً محضاً.

وبعبارة أخرى: إن اتصاف زيد بالبياض، هو اتصاف حقيقي، أي البياض ثابت له في الخارج، وأن زيداً الخارجي هو أبيض أو خطاط في الخارج، فالخارج ظرف قيام هذا بذاك أيضاً لكن هذا القيام ليس بوجود منحاز عن الموضوع والمحمول بل هو قائم بهما، والحاصل أن (الاتصاف) وجود رابط قائم بالطرفين وإن لم يكن (وجوداً في نفسه) وأما البياض أو الخطاطية فهو وجود محمولي (في نفسه) وإن كان (لغيره).

هذا بعض الكلام كإشارة سريعة في الوجود الرابط.

وأما الانتزاعيات والمعقولات الثانية الفلسفية، فإنها موجودة بنفس وجود منشأ انتزاعها، وعلى هذا فالعلية، حقيقة موجودة في الخارج لكن

لا بوجود منحاز عن العلة منضماً إليها، بل موجود بنفس وجودها، وكذا الإمكان للممكن.

وأما (الوحدة) فإنها من المعاني الإنتزاعية العقلية[1]، وقد ذهب بعضهم[2]، إلى أن الوحدة عين الذات[3]، فهي واحدة بذاتها، والجواب عن كلام (كانط) على هذا أوضح، إذ ليست أمراً ذهنياً محضاً عندئذ، إذ هي على هذا عين الشيء الخارجي، والحاصل أن الوحدة، قد يراد بها وحدة الشيء المتشخص الواحد خارجاً، وقد يراد بها وحدة الموضوع والمحمول في القضية وقد يراد بها وحدة الموضوع والمحمول في الموضوعات الخارجية وهي ما أشار إليه من أنها وجود رابط وليست عيناً لأحدهما، اللهم إلا على كون المحمول من مراتب الموضوع، فتأمل.

وأما (الكلية) فلو أراد بها الكلية المنطقية، فإنها لا توجد في الخارج، بل هي من المعقولات الثانية المنطقية، ولو أنه أرادها، لما صح جعلها في سياق الأخريات، إذ هو خلط بين المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية، لكن الظاهر أنه لم يرد (الكلية) مقابل الجزئية ولا (الكل) في مقابل الجزء، بل أراد الكل بمعنى الجميع في مقابل أحد الأفراد أو بعضها.

وأما الإمكان فإن الشيء في الخارج متصف بأنه ممكن حقاً، والمراد بالإمكان ـ على أصالة الوجود ـ : الإمكان الفقري, أي أن وجوده ضعيف فقري متعلق بالغير[4]، و ـ على أصالة الماهية ـ : إن ماهيته المتحققة في

(١) كما صرح المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد، وكذا قال به العلامة في كشف المراد، وذهب إليه الشيخ الاشراقي في المطارحات.

(٢) كالفخر الرازي في المباحث المشرقية والملا صدرا في الأسفار.

(٣) لا يخفى ضرورة عدم الخلط بين الجزئية والتشخيص والوحدة.

(٤) فقد انتزعنا من ضعفه الخارجي، عنوان الإمكان.

الخارج[1] يتساوى بالنسبة لذاتها[2] كلا طرفي الوجود والعدم.

وعلى أي فإن (الإتصاف) بالإمكان والوجوب، هو في الخارج، أي الشيء الخارجي متصف حقيقة بأنه ممكن أو واجب، وإن كان العروض في الذهن.

هل هذه المقولات تحصل بالتجربة؟

كما أنه قد يعترض[3] على ما ذكره كانط، بـ:

إن بعض هذه المقولات مما يصل إلى الذهن عن طريق الحواس، ويحصل بالتجربة أيضاً، فهي مقولات موجودة في الذهن، كحقائق قبلية، وهي أيضاً تصل من الخارج إلى الذهن عبر الحواس، وذلك مثل (الإيجاب)؛ فإننا عندما رأينا (اللون الأخضر) مثلاً ملتصقاً بالحائط، ثم قشّرناه ونزعنا منه لونه الأخضر، حصل في ذهننا من هذا الواقع الخارجي: الإيجاب أولاً ثم السلب ثانياً، وعندما (تذوقنا) العسل، حصل في ذهننا أنه حلو، أي أذعنّا بإيجابية ثبوت الحلاوة لهذه المادة.

وكما يرى البصر النار ـ مثلاً ـ فيعتبر وجودها من (المحسوسات)، كذلك يراها ذات دخان فيكون مجموع النار والدخان من المبصرات أيضاً؛ فإنه لم يبصر ناراً فقط، ولا دخاناً منفصلاً، بل أبصر دخاناً صادراً من النار ملتصق في أصل وجوده بها.

اللهم إلا أن يقول: بأن أصل فكرة الإيجاب والسلب، أي كليّهما، هو من (الأحكام القبلية)، غير الخاضعة للتجربة، لا المصداق، والجواب: إن كثيراً من (الكليات) هي من (الأحكام القبلية)، وليس خاصاً بتلك

(١) (المتحققة) صفة، وليست قيداً؛ إذ ماهية الممكن، مطلقاً، متساوية النسبة.

(٢) فقد انتزعنا من تساوي نسبة الماهية للطرفين، عنوان (الإمكان).

(٣) أي إضافة إلى ما سبق، وتفصيلاً لبعضه.

المقولات الأربع، وذلك مثل (الأشكال الأربعة) وقد سبقت أمثلة عديدة، منها (القضية المهملة) ومنها (الموجهات) وغيرها، فراجع، إضافة إلى جواب آخر يظهرٍ مما سيأتي بعد قليل حول كيفية حصول (الكلي) في الذهن ونقلنا فيه أقوالاً عديدة.

الإيجاب والكلية وردتا للعقل مع التجربة

والحاصل: إن قوله (كما شاهدنا في قوة العقل مجموعة من المفهومات القبلية، وهي كأنها قوالب يقوم العقل، بصب نتائج التجارب المختلفة فيها، ويعطي تلك المواد المتشتتة، صورة).

يجاب عليه: بأن تلك الصورة (كالإيجاب، أي ثبوت المحمول للموضوع، أو إتصاف الموضوع بالمحمول، والكثرة والكلية) قد يقال بأنها قد وردت للعقل مع التجربة[1]، لا أن الموضوع والمحمول قد وردا منفصلين ثم، أعطاهما العقل صورة الإيجاب، أو أعطى الأشجار الخمسة مثلاً التي دخلت الذهن صورة (الكثرة)، بل أنها بورودها للذهن قد وردت مع ما ينتزع منها (من كثرة أو وحدة)، وهذا جارٍ كلما كان المحمولِ من سنخ الموضوع من جهة القوة المدرِكة له، أي لو كانً كلاهما مبصراً مثلاً.

وبعبارة أخرى: قد يُدّعى أن العديد من هذه المقولات الاثني عشر، حصلت جزئياتها بالتجربة[2] أولاً، ثم قام العقل بعمليةٍ ما، مثل التجريد عن الشوائب، فحصل له الكلي، أو العقلي بعد الخيالي أو الخيالي بعد

(١) وبعبارة أخرى: إن الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بهما ـ وهي الوجود الرابط ـ بأجمعها وردت أعيانها إلى الذهن، أو أشباح جميعها ورد إلى الذهن، أو الإضافة حدثت من النفس لجميعها دفعة، حسب الأقوال الثلاثة في العلم وكذلك لو قلناٍ بنظرية الابداع الآتية، فإن العقل يبدع لدى مواجهته الصورة الخيالية بموضوعها ومحمولها ونسبتها مثلاً، صورة عقلية كذلك لكن مناسِبة لعالم العقل.

(٢) يراد بها الأعم من التجربة بالحواس الظاهرة أو بالحواس الباطنة أو التجربة العقلية ليشمل مثل الإمكان والامتناع، فتأمل.

الحسي، وهو الرأي الذي ذهب إليه الفارابي؛ إذ صرح بأن العلم عبارة عن تجريد صورة الشيء عند العقل، في حين يقول أبو علي بن سينا في الشفاء أن العلم هو تمثل حقيقة الشيء عند العقل، لكنه قال بالتجريد أيضاً وأن الصورة الخيالية هي نفس الصورة الحسية وقد نقص منها بعض الخصوصيات كما أن الصورة العقلية هي نفس الصورة الخيالية لكن بعد أن نقص منها بعض الخصوصيات، وقال نصير الدين الطوسي:

إن الحاصل في الذهن صورة فرد وآخر وثالث، ثم تمحى الخصوصيات، فتكون أمراً كلياً.

وقال البعض: أن العقل عندما يواجه الصورة الخيالية يبدع صورة عقلية مناسبة لعالم العقل وتبقى الصورة الخيالية بحالها، وكذا عند مواجهة قوة الخيال، للصورة الحسية، فهي (معدّ) لإبداع وخلق الأعلى لصورة أعلى.

وقال قوم بنظرية (الإضافة) وآخرون بنظرية (الأشباح) وغيرها...

كما أن (لوك) والماديين، ذهبوا إلى أن جميع المفاهيم والمعاني الموجودة في ذهن الإنسان، قد جاءت من عالم الخارج مباشرة، فذهن الإنسان عندهم كجهاز تصوير فقط يصور ما في الخارج وإن كان له أن يتصرف فيها تصرفات محدودة على حد التجريد والتعميم والتجزئة والتركيب لا غير.

ونحن وإن لم نتفق مع هذا الرأي وعدد آخر من النظريات السابقة[1]، إلا أن على (كانط) أن يبرهن على بطلانه أولاً، وبطلان سائر النظريات في الوجود الذهني، ليثبت بعدها أن لا مناص إلا من القول بأنها (قبليات).

وبعبارة أخرى: أن (التأثيرات الواردة على الحس) على قسمين، فقد ترد إليه وهي متشتتة، فيقوم الذهن بعملية جمعها معاً، كان يلمس ناعماً ويرى حجماً ويشم ريحاً فيركبها لتكشف له عن (الوردة).

---

(١) ذكرنا تفصيل ذلك في كتاب: «مباحث الأصول ـ القطع» وكتاب: «المبادئ التصورية والتصديقية لعلمي الفقه والأصول».

وقد ترد إليه مجتمعة لتكشف له عن الحقيقة الواحدة، كأن يرى ماء وهبوطاً من الأعلى وسرعة النزول والتساقط، لتكشف له عن (الشلال).

بل قد يقال: أن الذهن لا يفعل إلا أن يعيد تركيب الحقيقة الواحدة ذات الأبعاد المختلفة، التي اكتشفت كل حاسة منها جانباً من مزاياها، فينقلها كل حس إلى الذهن، على حدة، ثم يقوم الذهن بتجمعيها، على حسب واقعها الخارجي، ولذا نجده يجمّعها دائماً على حسب واقعها الخارجي، ولو فعل غير ذلك لعدّه العقلاء مخطئاً، ولو كان الجمع (أي الإيجاب) صناعة ذهنية محضة لكان له أن يجمّع ويركب ما يشاء مع ما يشاء كيف يشاء، مدعياً أنه يحكي الخارج!

ويمكن أن يقال: إن قوله (وينظمها... والعقل يركب الوجدانيات) صحيح لكن لا بمعنى أن (العقل) (يخترع) ذلك التنظيم من نفسه، بل بمعنى أنه (يكشف) ذلك التنظيم، أي أن ما هو منظم في الواقع الخارجي، وقد ورد إلى الذهن متشتتاً، يعيد الذهن تركيبه، على حسب واقعه الخارجي، ولو ركبه بطريقة أخرى لكان مخطئاً، كان يركب رائحة الوردة، على المستنقع المتعفن.

والذي يوضح الحالة، ويكشف عن ذلك، هو ملاحظة جهاز التصوير الفوتوغرافي، فإن ما يقوم به المصور الماهر، لو كانت زوايا المناظر الذي يريد تصويرها، متعددة، هو أنه يصور زاوية زاوية، وبُعداً بُعداً، ثم يقوم بتجميع الصور وتركيبها على حسب هيئتها في الخارج.

وكذلك (المرايا) المتعددة، التي تكشف بمجموعها عن (الشيء بكلِّه) وبكافة أبعاده.

التعاقب أو العلية؟

ثم إن قوله: (ولو لاحظنا التعاقب الدائمي لأمرين حدث عندنا تصور

العلية) كلام سطحي غير علمي ولا دقيق؛ لأن (العلية) أمر أعمق من ملاحظة (التعاقب)؛ فإن التعاقب، أمر ظاهري سطحي، والعلية أمر عمقي جوهري، والتوالي والمعية، مما نراه[1]، أما العلية فلا ترى، بل ينتزعها الذهن.

ثم إن (التعاقب) أعم من العلية وليس دليلاً دائماً على العلِّية؛ إذ:

أولاً: قد تكون علة أخرى إرادية، هي سبب تعاقب شيئين دائماً، فليس تعاقبهما دليل عليّة أحدهما للآخر.

وثانياً: إن الشيء أو الحدث يحدث متعاقباً عن لازم العلة أيضاً، مع أنه ليس بعلة.

وثالثاً: كما أنه قد يتعاقب أمران دائماً وكلاهما معلول علة أخرى بالقسر، وليس أحدهما معلولاً للآخر، بل هو معلول لعلته فحسب.

مثال الأول: العلل الطبيعية بالنسبة لمعاليلها الظاهرية، بناء على أنه (لا مؤثر في الوجود ولا علة حقيقية فيه، إلا الله تعالى).

ومثاله العرفي: ما جرى ديدن المرء دائماً على أن يفعله بعد فعل آخر دوماً؛ كالنوم بعد الغداء، فإن العقل رغم ملاحظته التعاقب بين الأمرين دائماً، في كل الأفراد فرضاً، لا يحدث عنده تصور العلية، كما زعم.

مثال الثاني: (الشمس) فإن لازمها (الإضاءة) وليست الإضاءة علة للحرارة، مع أن الحرارة تأتي متعاقبة عن الإضاءة؛ نظراً لأسرعية حركة

---

(١) ولكن ذهب في الشفاء إلى أن (المعية) والتقدم والتأخر والتوالي، ليست محسوسةً، بل الذهن ينتزع المعية، وأشباهها، فلو رأيت شخصين جالسين إلى جوار بعضهما البعض، فإن ما تراه هو صورتان وليست ثلاثة، وفيه: أن الوجدان يكذب ذلك؛ إذ ما تراه ليس صورة زيد منفصلة وصورة عمرو منفصلة، بل يوجد في الخارج أمر آخر هو التجاور نراه أيضاً.

النور من حركة الحرارة[1]، ومثل الشمس، النار، والأولى التمثيل بمعلول الجسم الذي يلزمه التحيز.

مثال الثالث: حركة الأرض حول نفسها وحركتها ودورانها حول الشمس؛ فإن الحركة الأولى علة تولّد الليل والنهار، والحركة الثانية علة تولد السنة، ورغم أن المعلولين (أي اليوم والسنة) متعاقبتان دائماً (فإن الليل والنهار يحدثان أولاً، ثم السنة) إلا أن أحدها معلول للحركة الوضعية، والآخر معلول[2] للحركة الانتقالية للأرض.[3]

معنى الوجوب؟

واما قوله: (وإذا لوحظ شيء في كل الأوقات، فهو الوجوب) فهو كلام ساذج لأنه يشكل خلطاً بين (الدوام) و(الوجوب)؛ فإن (الدوام) يتعلق بـ(وجود الشيء) رغم أن نسبة وجوده إليه، قد تكون متساوية الطرفين، وأما (الوجوب) فيتعلق بـ(ماهية الشيء) وأين هذا من ذاك؟ وهذا بناء على أصالة الماهية[4]، أما لو قلنا بأصالة الوجود، فإن الوجوب هو تلك الدرجة الشديدة المطلقة من الوجود التي لا تشوبها شائبة ضعفٍ إطلاقاً، إن قلنا بمشككية الوجود، وأما إن قلنا بأن الوجودات حقائق متباينة ـ كما

(١) إلا أن يقال الشمس علة الإضاءة والإضاءة علة الحرارة، فتأمل.

(٢) ولذا لو فرض وجود الحركة الإنتقالية حول الشمس، دون الحركة الوضعية حول نفسها، فإن (السنة) ستكون موجودة واقعاً ـ وإن لم تفسر بـ٣٦٥ يوماً ـ دون الليل والنهار بل أحدهما فقط دوماً.

(٣) ويمكن التمثيل للعلتين المتعاقبتين اللتين لكل منهما معلول بـ(حركة الأرض حول نفسها) وهي علة لحدوث (الليل والنهار)، وحركة (القمر) حول الأرض وهي علة لحدوث (الأشهر الاثني عشر) فلو كانت الأرض متحركة حول نفسها أبداً ـ أي ما دامت موجودة ـ وكان القمر متحركاً أبداً حول الأرض ـ أي ما دام موجوداً في مدارها ـ لما صح تعليل ذينك المعلولين، إلا كلاً منهما بعلته الخاصة فقط، رغم تعاقب العلة الأخرى مع معلول العلة الأولى.

(٤) والتعبير الأدق: الإمكان: تساوي نسبة طرفي الوجود والعدم للماهية، أما الوجوب فهو ضرورة نسبة الوجود إليها.

هو الحق، خاصة في الواجب والممكن ـ فإن الواجب هو تلك الحقيقة (لا الدرجة الشديدة) المطلقة من جميع الجهات، الغنية في كل الأبعاد، والتي هي بالذات، لا بالغير، حقيقة، بكل المقاييس واللحاظات.

كما أن (دوام العدم) يختلف عن (الإمتناع) وأين (إجتماع النقيضين) الممتنع، من (أسد ذي ألف رأس)، الدائم العدم لكن غير الممتنع؟ كما أنه أين (دوام حركة الفلك)[1]، الممكن ذاتاً عدمُه، وإن فرض أن الفلك مادام موجوداً فهو متحرك، من (وجود العلة الأولى للكون، وهي الله تعالى) الواجب ذاتاً وجوده، والممتنع كونها ممكنة، وإلا لاحتاجت في ذاتها إلى علة أخرى، فلم تكن العلة الأولى، هذا خلف، وللزم التسلسل، واللازم منه، نظراً لاستحالته، عدم وجود شيء إطلاقاً؛ والذي تكذبه البديهة وضرورة الوجدان.[2]

ولا ينفع (الدوام) تعليلاً لترجيح أحد طرفي الممكن في ذاته، فإن الفقير في ذاته، محتاج للغير أبداً، وإن كان دائماً أبداً، وكما أن وجوده في آنٍ لا يغنيه عن علته وعن الحاجة لها لتحقق الوجود في هذا الآن، كذلك وجوده في الآنات المتعاقبة، حتى لو فرضت سلسلة الآنات لا متناهية، فإنها على أية حال مركبة من تلك الأجزاء الزمنية، وحال الكل هو حال أجزائه.

وبعبارة أخرى: الدائم قد لا يكون ممتنع العدم، بل أكثر الأعدام الدائمة كذلك، أما الواجب فممتنع العدم بالضرورة.

---

(١) أو دوام حركة الأرض حول نفسها، وحول الشمس.

(٢) راجع «شرح التجريد» وغيره لتفاصيل هذه البراهين وغيرها.

تفريق كانط بين الطبيعيات ومواضيع الفلسفة

إن خلاصة تفريق كانط بين (الطبيعيات) وبين (موضوع الفلسفة الأولى)، هو أن في (الطبيعيات) تصل إلى الذهن (مواد العلم) عبر الحواس (ومواده في رأيه هي ظواهره وآثاره لا ذاته)، ثم العقل يركبها مع موضوعاته (من كمية وكيفية ونسبة وجهة) وهذه بدورها يقينية، فتنتج يقيناً أيضاً.[١]

أما (موضوع الفلسفة الأولى) فإن شيئاً منها لا يصل إلى الذهن عبر الحواس، فكيف نتيقن بها ونحكم عليها؟ أي (العلم لا يصل لحقائق الذوات؛ لأن الذهن لا ينال ما هو فوق الحس، والعقل لا منفذ له لنيل العلم إلا الحواس).[٢]

ولا يخفى أن كانط في بعض كلماته اعتبر موضوع الفلسفة الأولى، يشمل أموراً ثلاثة هي (العلم بالنفس Psychologie والعلم بالعالم أو الخارج Cosmologie والعلم بالخالق Theologie).[٣]

لكن ظواهر كلماته الأخرى تحصر موضوع الفلسفة الأولى بـ(أن الفلسفة الأولى هي العلم بالمجردات).[٤]

وقال (موضوعات الفلسفة الأولى لا هي ذهنية قد خلقها العقل، ولا هي تجربية، فلأنها ليست تجربية فلا مجال لـ(الأحكام البعدية) فيها، ولأنها ليست ذهنية، فلا مجال لـ(الأحكام القبلية) فيها فهي غير قابلة للاعتماد)[٥]،

---

(١) وقد فصلنا في موضوع آخر أن العديد من الأقسام الإثني عشر. لهذه المقولات الأربعة ترد من الخارج إلى الذهن، وليست (قبلية محضة) وذلك كـ(الوحدة) فإنها موجودة بوجود منشأ انتزاعها وترد إلى الذهن مع ورد (عين) أو (شبح) منشأ الانتزاع أو مع تحقق الإضافة إليه أو غير ذلك من الأقوال.

(٢) سير حكمت در اروبا: ج٢، ص٢٤٠.

(٣) المصدر السابق. ص٢٣٠.

(٤) المصدر: ص٢٠١.

(٥) المصدر: ص٢٠٥.

ومن هذا التصريح يظهر أنه يرى (الأحكام القبلية) منحصرة في إطار الذهن وقضاياه.

نقد النص السابق

وهذا النص يعاني من إشكالات عديدة:

الوجه الأول:

إن برهانه الذي أقامه للوصول إلى (يقينية الطبيعيات) غير تام. فإنه استنتج يقينية العلوم الطبيعية من ضم مقدمتين هما:

١- مواد العلم الطبيعي يقينية.

٢- أن الكمية والكيفية والنسبة والجهة التي يركب الذهن منها مواد العلم، هي أيضاً يقينية لكونها ذهنية (قد خلقها العقل).

لكن مكمن الخلل والنقص ههنا هو:

إن هاتين المقدمتين حتى لو فرض صحتهما، لا تنتجان يقيناً؛ وذلك لأنه لابد من ضم مقدمة ثالثة، قد غفل عنها كانط، وبدون هذه المقدمة لا تنتج المقدمتان إلا احتمالاً.

توضيحه: إن العلاقة والترابط بين (مواد المسألة) و(صورها) هو أمر ثالث، لابد من كونه يقينياً، لتنتج القضية يقيناً.

فمثلاً في (الكمية) لا يكفي وجود المفهوم الكلي للكمية في الذهن، بل لابد من إثبات (علقة) هذا المفهوم بالجزئيات المادية الواردة عبر الحواس إلى الذهن، وثبوته لها.

وهكذا نجد في المثال الذي ذكره ـ على حسب هامش (سير حكمت در اروبا) (كل الناس يموتون) أو أي مثال آخر:

أ- إن ما ورد للذهن هو ظواهر الموت الطبيعية لهذا الفرد الميت وذاك. وهكذا.

ب- إنه يوجد في الذهن مفهوم (الكلية)، وهذا غاية ما ذكره كانط، لكن هل ينتج ذلك (كل الناس يموتون)؟ كلا. إذ أننا لم نشاهد كل الناس الأموات في الحاضر (فكيف بالماضي والمستقبل).. فمن أين (التعميم)؟ أي من أين (كل الناس يموتون). والحال أننا شاهدنا (بعض الناس يموتون)؟ هذه هي الحلقة المفقودة التي غفل عنها كانط هنا وتصور أن المقدمتين اللتين ذكرهما تكفيان للإيصال إلى اليقين.

وقد تطرقنا في موضع آخر إلى أن الحلقة المفقودة هي (كشف الملاك والمناط) أو (الاستقراء المعلل) وهو أمر عقلي؛ إذ الاستقراء مهما توسع وامتد وتكاثرت مصاديقه، لا ينتج يقيناً مادام غير معلل، إلا أن يكون مستغرقاً لكل المصاديق، وهذا لعله أندر من النادر وأشذ من الشاذ في كل العلوم.

وكما في (الكلية) كذلك في الإيجاب والسلب؛ إذ ما الذي جعل (الإيجاب) هو (الرابط) في هذه القضية بين المحمول والموضوع، لا السلب؟ إنه الأمر الثالث[1] وهكذا.

الوجه الثاني:

إن (مواد العلم) لا تصل بالضرورة إلى الذهن صحيحة وسليمة دائماً بل كثيراً ما تصل إلى الذهن مشوهة أو ناقصة أو خاطئة تماماً، ولذا نجد كثرة الأخطاء في العلوم الطبيعية، ولذا فإن العلوم الطبيعية على عكس ما ذكره كانط، ليست يقينية، وقد فصّلنا هذه النقطة في مكان آخر.

الوجه الثالث:

المناقشة في كون هذه المقولات الأربعة (قبلية) وأنها لا ترد من الخارج إلى

(١) وقد أوضحنا في موضع آخر، أن ثبوت شيء لشيء، وجود رابط، ينتقل لذهن الإنسان هو الآخر كانتقال المحمول والموضوع.

الذهن، وقد أوضحنا ذلك في موضع آخر.

الوجه الرابع:

إن خالقية الذهن للمقولات الأربع على فرض قبولنا بها، لا تجدي نفعاً لإثبات صحتها ويقينيتها؛ إذ خالقية الذهن لشيء لا تعد سبباً كافياً لكي نعدّه حقيقة ومرآة للواقع، وإلا لكانت الأوهام أيضاً حقيقة، نعم هي حقيقة بمعنى وجودها في الذهن، كوجود الأكاذيب فيه، لكن لا بمعنى المطابقة للواقع.

وبعبارة أخرى: ما الفرق بينها وبين (الأوهام) وكذا (الأحلام) من حيث (الصحة) و(الخطأ) أو (الصدق) و(الكذب)؟ لأن (الأوهام) و(الأحلام) أيضاً مخلوقة للذهن أيضاً، فهل هي صادقة ويقينية؟ ودعوى كون (المغروسية في الذهن) من دون المطابقة للواقع، مقياساً للصحة والخطأ، خاطئة ولا تنفع في التفريق بينهما من هذه الجهة (أي بالقول بأن الأوهام خطأ لعدم مطابقتها للواقع، والعلية والرياضيات، صح لمطابقتها؛ إذ من أين المطابقة، وهي المقصود الأصلي في العلوم؟) بل على هذا للذهن أن يعكس، فيجعل ما ليس علة، علة، وبالعكس ـ كما أوضحناه في مكان آخر.

وتحقيق الأمر: إنك عندما تقول: النار علة للحرارة، ماذا تقصد بذلك، هل تقصد

أ- (النار الذهنية علة للحرارة الذهنية)؟

ب- أو تقصد (النار الذهنية علة للحرارة الخارجية).

ج- أو (النار الخارجية علة للحرارة الذهنية)، وهذه الفروض كلها باطلة[1]، لم يقصدها بالطبع.

د- أو مقصوده (النار الخارجية، علة ذهنية، للحرارة الخارجية) وهذا غير معقول أيضاً؛ إذ كيف يكون (الطرفان) في عالم و(الرابط بينهما) في

(١) وإن أمكن حصول بعض هذه الصور أحياناً، لكنه لا ربط له بالمقام كما لا يخفى.

عالم آخر؟ خاصة إذا لاحظنا أن العلية رابط جوهري أن أنها تربط ذات المعلول بذات العلة، لا مجرد ربط لظاهر المعلول بالعلة، هذا. إضافة إلى بداهة ووجدانية أن النار الخارجية ليست علة ذهنية للحرارة الخارجية بل هي علة واقعية خارجية، أي العلية والمعلولية متحققان في نفس العالم الذي تحققت فيه العلة والمعلول؛ فلا مناص من أن يقول.

هـ- (النار الخارجية، علة خارجية، للحرارة الخارجية) وهو المطلوب، إذ وصلنا ببرهان السبر والتقسيم إلى أن (العلية) خارجية، لا ذهنية محضة.

وعلى ذلك يكون الصدق والكذب، بلحاظ مطابقة ما حصل في أذهاننا من تصور العلية والمعلولية، مع الخارج، فإن طابق فصحيح وإلا فخطأ، وليس ملاك الصدق والكذب خالقية الذهن وعدمه وإلا لكانت (الأحلام) و(الأوهام) أيضاً كلها صحيحة، وللزم أن نبني كل العلوم الطبيعية على الأحلام والأوهام والتخيلات، وهذا ما لا يقول به عاقل.

كما ظهر بذلك أن (العلية) ليست مخلوقة للذهن، بل هي منكشفة له، وهي حقيقة خارجية بمعنى وجودها بوجود منشأ انتزاعها.

وعلى هذا تتساوى (موضوعات الفلسفة الأولى)[١]، مع الطبيعيات، في أن ملاك صدقها، مطابقتها للخارج[٢]، وإن كانت أعراض الطبيعيات تصل إلى الذهن عبر الحواس، دون المجردات ودون الانتزاعيات كالعلية[٣] وأشباهها، إذ لا يشكل هذا فرقاً، كما أنه لم يشكل فرقاً للطبيعيات عن الرياضيات، وعلى هذا فكل من الطبيعيات والرياضيات وموضوعات الفلسفة الأولى (أي المجردات، أو الأعم منها) وكذا صور القضايا أي المقولات عنده كأمثال العلية والمعلولية، والإمكان والوجوب) كلها يمكن أن

(١) سبق أنها هي: المجردات، أو أنها هي: الخالق والخارج والنفس (على حسب تعريفين مختلفين لكانط).

(٢) أي مطابقتها للخارج في (موادها) وفي (صورها) أي الكمية والكيفية... الخ.

(٣) بناء على تسليم أن الانتزاعيات لا تصل للذهن عبر الحواس.

تكون صحيحة أو خاطئة، كما يمكن أن تكون علماً موصلاً للقطع واليقين.

الوجه الخامس:

المناقشة في قوله بأن موضوع الفلسفة الأولى، لا يصل إلى الذهن عبر الحواس، كبروياً؛ بأن (الوصول إلى الحواس) ليس هو المقياس الوحيد لـ(العلم واليقين)، بل هنالك مقاييس أخرى، منها الحواس الباطنة، ومنها إدراك الشيء بالتجربة العقلية أو الشهود العقلي، ومنها غير ذلك، وقد فصلنا هذا الوجه في موضع آخر.

الوجه السادس:

المناقشة في اطلاق قوله إن موضوع الفلسفة الأولى (النفس، العالم الخارجي، الخالق) لا يصل أي شيء منها إلى العقل عبر الحواس؛ إذ أولاً: (الوصول) الموجب لليقين، أعم من وصول الشيء بذاته أو وصوله بآثاره.

وثانياً: إن النفس والخارج، يصلان إلى الذهن، عبر الحواس، ولو في الجملة[1].

الوجه السابع:

إن (كانت) فصل بين مجموعة المعقولات الأولية الفلسفية[2] ـ فإلتزم بأنها ترد إلى الذهن عبر الحواس ـ وبين مجموعة المعقولات الثانوية[3] ـ فإلتزم بأنها مرتبطة بعالم الذهن ـ وهي من صناعته وإختراعه وتأليفه[4]، وأن العلم

(١) بواسطة أمواجها الحرارية أو الكهرومغناطيسية أو غيرها.

(٢) لكن لا كلها، بل الذي أسماه (الطبيعيات) من بينها.

(٣) أي بعضها، كالعلية والإمكان، لا كلها؛ إذ أوضحنا في موضع آخر أن الأنواع الـ١٢ التي ذكرها للمقولات الأربع، بعضها من المعقولات الأولى وبعضها من المعقولات الثانية الفلسفية وبعضها معقولات ثانية منطقية.

(٤) ولو ارتأى بأنها من إكتشاف الذهن، لكن لا لما هو موجود فيه محضاً، بل لما هو موجود في الخارج

والمعرفة نتاج امتزاج هاتين المجموعتين، أي من خلال تركيب الذهن ما وصل إليه من الخارج، مع مخترعاته الذهنية البدوية، وعلى هذا يبرز اعتراض آخر هو:

إذا كانت هنالك مجموعتان، فكيف يقوم الذهن بعملية دمج وتركيب هاتين المجموعتين المختلفتين بالذات تمام الاختلاف؟ وما هو (اللاصق) بينهما؟ أي ما هو الجسر بين العالمين (عالم المفاهيم الذهنية الصِرفة المخلوقة للذهن، وعالم المفاهيم الحسية الداخلة إلى الذهن)؟ إنه لم يوضح ذلك، ولا تنحل عقدة (المعرفة) بدون حل هذه المعضلة.

الوجه الثامن:

كما أن مما يؤخذ عليه: (كيف يمكن أن يكون الشيء الذي أتى به الذهن من عنده، ملاكاً للمعرفة، مع عدم وجود أية علاقة بينه وبين الخارج؟ والذي له إرتباط بالخارج هو مادة المعرفة فقط، لا المعرفة التي هي حاصل التركيب بين مادة المعرفة وصورة المعرفة، والحال أنه يعتبر في المعرفة نوعُ وحدة بينها وبين الخارج، فإن لم يكن هناك وحدة بينهما، فلا يمكن أن تكونَ معرفة)[1]، وهذا وجه آخر غير ما ذكرناه سابقاً، نعم كلامه اللاحق يشير إلى وجه سابق، وهو:

(وإذا كانت هذه المعاني، أي المعقولات الثانية المنطقية[2]، أموراً مستقلة لا ارتباط بينها وبين المعقولات الأولى أبداً، كما يقول كانط؛ إذ يعتبرها أموراً قبلية موجودة في الذهن مسبقاً، فلن نستطيع الاعتماد عليها لكشف

(بنحو الاتصاف في الخارج، والعروض في الذهن) لما كان لنا معه خلاف في ذلك.

(١) دروس فلسفية في شرح المنظومة ترجمة الشيخ مالك العاملي: ج٣، ص١٦٢، ط الأولى.

(٢) أوضحنا في موضع آخر أنه ليست كل المعاني الإثني عشر التي ذكرها كانط معقولات ثانية منطقية، كما أشرنا لذلك في الهامش السابق.

عالم الخارج)[1]، اللهم إلا أن يقول بأنها (مرائي) للخارج و(كواشف عنه) لكن المشكلة أنه لا يقول به، بل لو قال به، لما صح؛ إذ مع انكار كون (الاتصاف) في الخارج، كيف يكون المخترع الذهني المحض، مرآة للخارج؟ وقد سبق بيانه.

وقد ظهر بما سبق بطلان قول كانت: أن المعاني والصور الموجودة بالفطرة عند الذهن، والتي ليست هي مكتسبة من الخارج؛ (ليس لها أي إرتباط بالخارج).[2]

أين موطن المعقولات الثانية الفلسفية؟

تنبيه:

إن المعقولات الثانية الفلسفية، كما سبق، موجودة في الخارج بوجود منشأ إنتزاعها، فإن (علية) الحرارة الموجودة في الحديد، لتمدده، حقيقة خارجية، وليست العلية ذهنية محضة، فكما أن الحديد موجود في الخارج، وكما أن الحرارة والتمدد موجودان بالخارج، كذلك علية الحرارة لتمدد الحديد، موجودة بالخارج، لكن الفرق أن العلية ليست موجودة بوجود مستقل عن الحرارة منضمة إليها، ولا بوجود زائد عليها محمول عليها، كالبياض على الجسم الأبيض، ولا هي جزء منها (أي ليست العلية جزء من الحرارة) بأن يكون للحرارة جزءان: أحدهما العلية والآخر غيرها) بل هي منتزعة منها، أي موجودة بنفس وجودها، فوجود حرارة الحديد، هو بنفسه وجود للعليّة للتمدد. لأن العلة هي نفس الحرارة، والعلية قائمة بها.

وبذلك يظهر: أنها لأنها ليست موجودة في مقابل وجودات الأشياء، لا مفارقة، ولا منضمة، ولا جزءاً؛ لذلك فإنها ليست قابلة للإدراك الحسي؛

(١) المصدر السابق. ص١٨٣.

(٢) حسب نقل دروس في شرح المنظومة: ج٣، ص١٦١.

لأن الإدراك الحسي يتعلق بما هو جزء العالم، لا بما ينتزع عنه؛ بل هذه تقبل الإدراك العقلي فقط، ألا تلاحظون: (الوحدة) و(الكثرة) و(الشيئية)؟ فهل (الكثرة) هي شيء منظم لذات (الكثير)؟ إذن للزم أن لا يكون في ذاته كثيراً بل واحداً، هذا خلف، وتناقض. وهل (الكثرة) جزء (الكثير)؟ إذن للزم أن يكون الجزء الآخر غير كثير، وهذا الجزء فقط كثيراً، هذا خلف أيضاً.

وكذا (الوحدة)، فهل وحدة الشيء، هي أمر منضم إلى الشيء الواحد؟ إذن للزم أن لا يكون الشيء في جوهره واحداً، وكذا لو كانت وحدة الشيء جزء الشيء؛ للزم أن لا يكون جزؤه الآخر واحداً وأن لا تكون الوحدة صفة لجزءه الآخر، إذ الجزء لا يكون صفة لجزء آخر؛ بل للزم أيضاً أن لا يكون المجموع أحداً بل مركباً.

ويوضحه أيضاً مثال (الزوجية) و(الفردية) و(الفوقية) و(التحتية)[1] أيضاً، فتدبر.

---

(١) هذا للتقريب، وإلا فإن الفوقية من مقولة الإضافة، والزوجية من الانتزاعيات، فتبصر.

خاتمة

وهذا آخر ما أردنا بيانه في هذا الكتاب، والله الموفق للصواب، سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

النجف الأشرف
مرتضى الحسيني الشيرازي
١٤٣٢ هجري قمري

الحمد لله رب العالمين

اهم المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

❖ نهج البلاغة، مجموعة من كلمات وخطب ورسائل الإمام علي (عليه السلام) جمعه السيد الرضي أبو الحسن محمد بن الحسين الموسوي (٣٥٩ـ٤٠٦هـ)، دار الهجرة للنشر، قم.

❖ وسائل الشيعة: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للعلامة الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (١٠٣٣هـ ـ ١١٠٤) مؤسسة أهل البيت (عليهم السلام) (١٤٠١هـ) ط١.

❖ بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام) للعلامة المجلسي المولى محمد باقر بن محمد تقي (١٠٣٧ـ ١١١٠هـ) طبع مؤسسة الوفاء بيروت ـ لبنان، ط٤ (١٤٠٤هـ).

❖ تأويل الآيات الظاهرة في مناقب العترة الطاهرة، للسيد شرف الدين علي الحسيني الاسترآبادي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط١ (١٤٠٩هـ).

❖ الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة، للمحقق الفقيه الشيخ يوسف البحراني المتوفى (١١٨٦هـ) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

❖ الكافي، لثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني المتوفى (٣٢٩هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤ (١٣٦٥هـ ش).

❖ غوالي اللئالي، للشيخ ابن أبي جمهور محمد علي الاحسائي المتوفى بعد (٩٠١ هـ) دار سيد الشهداء (عليه السلام) للنشر، قم، ط١ (١٤٠٥هـ).

❖ تفسير العياشي، لمحمد بن مسعود السلمي السمرقندي العياشي طبع المطبعة العلمية بطهران (١٣٨٠هـ).

❖ كمال الدين، لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (٣٠٥ـ ٣٨١هـ) طبع دار الكتب الإسلامية، قم، ط٢ (١٣٩٥هـ).

❖ مصباح الشريعة، ينسب للإمام الصادق (عليه السلام)، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات (١٤٠٠هـ)

❖ منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، للشيخ زين الدين بن علي العاملي الجزيني الشهيد الثاني المستشهد سنة (٩٦٦هـ) طبع مكتب الاعلام الإسلامي، قم، ط١ (١٤٠٩هـ).

❖ كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين (عليه السلام)، للعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي المتوفى (٧٢٦هـ) طبع مؤسسة النشر

❖ من فقه الزهراء (عليها السلام)، السيد محمد الحسيني الشيرازي، الطبعة الأولى

❖ الفقه: الاجتهاد والتقليد، السيد محمد الحسيني الشيرازي، طبع دار العلوم، سنة ١٤١٠

❖ الفقه: كتاب الاقتصاد، السيد محمد الحسيني الشيرازي، طبع دار العلوم، ١٤١٠

❖ الفقه: كتاب القضاء، السيد محمد الحسيني الشيرازي، طبع دار العلوم، ١٤١٠

❖ الفقه: كتاب الحقوق، السيد محمد الحسيني الشيرازي، طبع دار العلوم، ١٤١٠

❖ فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، طبع مجمع الفكر الإسلامي.

❖ بدائع الأفكار، الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي، الطبعة الحجرية.

❖ كفاية الأصول، الشيخ كاظم الآخوند الخراساني، طبع جامعة المدرسين.

❖ أجود التقريرات، تقريرات الميرزا النائيني بقلم السيد الخوئي.

❖ درر الفوائد، الشيخ عبد الكريم الحائري، طبع مؤسسة النشر الإسلامي.

❖ دروس في مسائل علم الأصول، الشيخ الميرزا جواد التبريزي، طبع دار

الصديقة الشهيدة (عليها السلام).
❖ الأصول، السيد محمد الحسيني الشيرازي، طبع دار العلوم.
❖ الأوامر المولوية والإرشادية، للمؤلف، طبع دار العلوم.
❖ الحجة معانيها ومصاديقها، للمؤلف، طبع دار العلوم.
❖ فقه التعاون على البر والتقوى، للمؤلف، طبع دار العلوم.
❖ كونوا مع الصادقين، دروس في التفسير والتدبر، للمؤلف، طبع دار العلوم
❖ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الشيخ آقا بزرگ الطهراني، طبع دار الأضواء بيروت لبنان .
❖ متى جمع القرآن؟، السيد محمد الحسيني الشيرازي، طبع مركز الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) للتحقيق والنشر (١٩٩٨م ـ ١٤١٩هـ).
❖ شرح الإشارات، خواجة نصير الدين الطوسي، طبع البلاغة، قم المقدسة.
❖ الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، معتصم السيد أحمد، دار الهادي، الطبعة الأولى.
❖ معجم العلوم الإنسانية، إشراف جان فرنسوا دورتيه، ترجمة د. جورج كتورة ، ٢٠٠٩
❖ الموسوعة الميسرة في الفكر الإسلامي والاجتماعي، الدكتور كميل الحاج، مكتبة لبنان ناشرون.
❖ من فلسفات التأويل الى آليات القراءة، عبد الكريم شرفي، الدار العربية للعلوم - ناشرون، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٧
❖ مفاتيح العلوم الإنسانية، د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة بيروت.
❖ سير حكمت در أروبا، د. محمد علي فروغي.
❖ الموسوعة الفلسفية، اشراف روزنتال يودين، ترجمة سمير كرم.
❖ نقد الخطاب الديني، حامد نصر أبو زيد، الطبعة الأولى.
❖ المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، منشورات ذوي القربى.

❖ فلسفة التأويل، الأصول المبادئ الأهداف، هانس غادامير، ترجمة محمد شوقي الزين.

❖ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، الشيخ المطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.

❖ الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون.

❖ الشفاء، لأبي علي سينا، طبع منشورات ذوي القربى.

❖ موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، جيرار جهامي، مكتبة لبنان - ناشرون.

❖ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان - ناشرون.

❖ مجمع البحرين، الشيخ الطريحي، منشورات المكتبة المرتضوية.

المحتويات

تقديم ٩
كلمة مؤسسة التقى الثقافية.. ٩
المقدمة المنهجية للكتاب ١٣
مشكلة البحث ومعضلته ١٤
غاية البحث وأهدافه ١٥
نطاق البحث ١٥
موضوع البحث وعنوانه ١٦
معضلة البحث ١٦
منهجية البحث ١٧

الهيكلية المنهجية للبحث والكتاب........................ ١٨
الفصل الأول ١٩

مقاربة تمهيدية ونقدية في مفاهيم النسبية ومتعلَّقاتها

والهِرمينوطيقا ومدركاتها

تمهيد اجمالي عن مفهوم النسبية ٢١
مقاربة فكرية- نقدية مبدئية في مفردة «النسبية»........................ ٢٢
ودلالاتها ومدركاتها........................ ٢٢
مقاربة أخرى لمعاني النسبية وتقييمها ٢٥
«النسبية ضد النسبية»........................ ٢٨
مقاربة فكرية في مفردتي «الواقع» و«الحقيقة» ٢٩
مفردة (الواقع) ٢٩
مفردة (الحقيقة) ٣١
تقييم موجز لتعريفات النسبية في عالم الحقيقة ٣٥
مقاربة في معاني «المعرفة» ٣٧
تقييم بعض التعريفات في العلم و المعرفة ٣٩
(المعرفة) في الآيات الشريفة........................ ٤١
مقاربة في معاني «العلم»........................ ٤٣
مفهوم «الهِرمينوطيقا» ومدركاتها ٤٥
جذور «الهِرمينوطيقا» ٤٦
استخدام مصطلح «الهِرمينوطيقا» وتداوله البحثي ٤٨
عمر «الهِرمينوطيقا» ونشأتها........................ ٤٩
مقاربة في مفردة «اللغة» وعلمها........................ ٥٢

اللغة في المعاجم وفي علم الألسنيات ٥٢
اللغة عند الأصوليين ٥٥
حقائق عن اللغة.. ٥٧
صلات علم اللغة بالعلوم الأخرى ٥٩
الأقوال الستة في (الوضع) و«الهِرمينوطيقا» ٦١
الفصل الثاني ٦٥

مداخلة نقدية عن أنواع النصوص
ومباني الحقائق والمعرفة وقصد المؤلف

أنواع النصوص ٦٧
أولاً: مرآة الواقع ٦٧
ثانيا: مرآة المؤلف ٦٨
ثالثا: مرآة الواقع والمؤلف ٦٩
رابعا: مرآة القارئ ٦٩
خامسا: مادة للدراسة ٧٠
سادسا: صانع الواقع ٧١
سابعا: المنتج والمفيد ٧٢
(قصد المؤلف) في الميزان ٧٣
قصد المؤلف: قد يهم، وقد لا يهم ٧٣
الهِرمينوطيقا بين الإنجيل والقرآن ٧٥
الحقائق الست ٧٨
تفسيرات قاصرة: ٨٠
٣- إلغاء الميتافيزيقا ٨١

تفسيرات ناقصة ٨٤
مدارس الهِرمينوطيقا ٨٥
قراءة أولية في نسبية النصوص والحقيقة والمعرفة........................ ٨٧
(الحقيقة) مطلقة والنصوص كذلك ٨٨
الحقائق: ثابتة، ومتحركة، ومشككة ٨٩
معادلة النص والحقيقة ٩٠
معادلة الفهم والحقيقة ٩١
النسبية والنصوص السماوية ٩٤
ردود أخرى سريعة على الهِرمينوطيقيين.. ٩٦
١ - توجد نصوص تستبطن حقائق مطلقة ٩٦
٢- ضرورة الإذعان بالإنكار ٩٧
٣- نقرأ نصوصهم على النقيض ٩٧
٤- نسف العقد الاجتماعي ٩٩
٥- ضرب مرجعية الدستور والقانون.. ١٠٠
٦- تحطيم الأسرة ١٠٢
٧- إلغاء معادلة النجاح والفشل.. ١٠٣
٨- هدم الفاصل بين الفضيلة والرذيلة ١٠٤
٩- الإطاحة بوثيقة حقوق الإنسان ١٠٤
نسبية (الحقيقة) و(المعرفة) أو تدريجيتهما؟ ١٠٥
نسبية (الحركة) و(الزمان).. ١٠٦
علوم ومعارف ليست نسبية ١١٢
التطرف الهِرمينوطيقي ١١٥
(قصد المؤلف) بين المحورية والإلغاء ١١٦

الفصل الثالث ١٢١

معاني النسبية وتفسيراتها وتقييمها

١- عدم الإحاطة بكل الحقائق.................................... ١٢٣
٢- الإصابة في بعض الجوانب.................................... ١٢٤
٣- الصحة في زمان دون آخر ١٢٥
٤- صوابية الآراء المتعاكسة ١٢٥
صوابية الآراء المتعاكسة والصحة في زمن دون آخرفي الميزان ١٢٧
أولاً: النظريتان الأخيرتان تنقضان أنفسهما ١٢٧
ثانياً: (النسبية) تجربة شخصية قاصرة ١٢٩
هذا الاستقراء غير معلل، ولا قياس ١٣١
افتقاد الدليل على التعميم للأنبياء والأوصياء ١٣٣
ثالثاً: المعقولات المنطقية والفلسفية تشهد عليكم ١٣٤
الثانية المنطقية) و(المعقولات الثانية الفلسفية)، هي (معارف مطلقة)، فهي: .. ١٣٤
رابعاً: أين التجليات من النسبية؟.................................... ١٣٦
نسبية آنشتاين ١٣٧
المعيار الموضوعي للتمييز بين الحق والباطل ١٤٠
٦- اللغة، هي لغة نسبية ١٤٣
(اللغة) قادرة وليست قاصرة ١٤٤
٧- (المعرفة) هي النافعة فقط.................................... ١٤٧
٨- لا وجود لمقولات عالمية.................................... ١٤٨
٩- لا وجود لحقيقة مطلقة ١٤٨
١٠- الإدراك إضافي ١٤٩

١١- كل المعارف ظنية ١٤٩
نقد النسبية بمعنى ظنية العلوم والمعارف ١٥٠
١: بعض العلوم قطعية ١٥١
٢: مسائل قطعية في علوم شتى ١٥١
٣: بطلان اللازم أو الملازمة ١٥٢
٤: (مفاتيح العلوم) قطعية ١٥٢
٦: برهان (الغاية) والاكتفاء بالظن ١٥٩
صور فتح وغلق باب العلم ١٦١
٧: الكمال قد يكون في الضعف ١٦٣
القسم الثاني: ما قوته في ضعفه ١٦٣
القسم الثالث: ما ضعفه في ضعفه ١٦٤
القسم الرابع: ما ضعفه في قوته ١٦٤
٨: ضوابط الظن وأحكامه ١٦٦
٩: الحل في منهجية الظنون، لا الإلغاء ١٧٠
١١: ظنية معلومة لا تستلزم ظنية أخرى ١٧٣
٢١: ظنية العلوم تقود لضرورة (المرجعية) ١٧٤
٢١ـ لا يوجد منهج علمي موصِل لحقيقة النص ١٧٥
منهج الاستقراء والتجربة ١٧٦
للعقلاء نظام مرجعي ١٧٨
أنواع العلوم ١٧٩
٣١- لا توجد حقائق دائمة ١٨١
أولا: الضرورة الأزلية والذاتية والوصفية ١٨١
ثانيا: الموجهات ١٨٣

ثالثا: المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ ١٨٤
العلوم الاعتبارية ١٨٦
٤١- مقولة (الشيء في ذاته) ١٨٩
أولاً: هذه الثنائية استقراء ناقص.......................... ١٩١
ثانياً: الثنائية تنقض نفسها بنفسها ١٩٢
ثالثاً: ليس تأثير القبليات قسرياً ١٩٢
رابعاً: الوجه الآخر: التأثير الايجابي للخلفيات ١٩٦
خامساً: هناك حقائق تتحدى التلوّن ١٩٩
مواطن اختلاف الأفهام ٢٠١
سادسا: تطور العلوم يتجاوز (الثنائية) تدريجياً.................... ٢٠٣
سابعاً: بدائل العلم الاكتسابي ٢٠٤
ثامناً: مرجعيات (المعرفة) ٢٠٥
تاسعاً: الحقائق الشفافة ٢١٤
عاشراً: مصنوعات البشر.............................. ٢١٥
٥١- العلم مادي متغير ٢١٦
أولاً: شبهة في مقابل البديهة.......................... ٢١٦
ثانياً: العلم ليس مادياً ٢١٧
ثالثاً: المطابق للواقع علم، وإلا فجهل........................ ٢١٧
التفريق بين (العلم) و(علومنا) وأجوبة عديدة...................... ٢١٨
رابعاً: شهادة القضايا التاريخية.......................... ٢٢٠
خامساً: تغير المخ لا يستلزم قلب المعلومة ٢٢١
سابعاً: أنواع (التغير) تحت المجهر ٢٢٣
ثامناً: تمرير المعلومات للخلايا الجديدة ٢٢٤

تاسعاً: الجوهر الفرد أو الخلايا الجذعية........................ ٢٢٧
الفصل الرابع ٢٢٩

آراء هرمينوطيقية محورية

النوازع تؤسس موقفنا الوجودي وتصنع الفهم...................... ٢٣١
المعرفة الدينية جهد إنساني جمعي و........................... ٢٣٣
أ- المعرفة قد لا تكون (جهداً انسانياً)........................ ٢٣٤
ب- تحديد المراد بكلمة (جمعي) ٢٣٦
ج- لدى مَن توجد (الشريعة الخالصة)؟........................ ٢٣٨
د- ما هو مقياس (المنهجي) و(المضبوط)؟ ٢٤٠
هـ - (كل واحد) تحت المجهر ٢٤١
التطابق مع باطن المؤلف ٢٤٥
١- لا ضرورة لـ(تحقق التطابق) ٢٤٥
٢- لا فائدة لـ(إعادة إنتاج العملية المبدعة) ٢٤٦
النص يعبر عن تجربة الحياة الشخصية........................... ٢٤٨
اللغة محض تجلٍّ لحقيقة العالم ٢٤٨
الكينونة الإنسانية غير مستقرة!........................... ٢٥٠
الإسلام لا يكتمل أبداً!........................... ٢٥١
زحزحة إشكالية القرآن!........................... ٢٥٨
تقييم منهج (التاريخية)........................... ٢٦١
(التاريخية) هي إحدى الصور الأربع فقط........................... ٢٦٤
الانفعالات معيار الحقيقة!........................... ٢٦٦
معايير الحقيقة والثقافات........................... ٢٦٧

قوانين التطور الاجتماعي والنسبية ٢٦٩
الممارسة الانتاجية والاجتماعية والنسبية ٢٧٢
المعرفة نتاج العمل الاجتماعي ٢٧٦
الحقيقة المطلقة تتكون من حقائق نسبية ٢٧٩
القران الكريم نص انساني نسبي! ٢٨١
أولاً: ليس كل إنساني، نسبياً ٢٨٢
ثانياً: قاعدته تنقض نفسها! ٢٨٣
رابعاً: القرآن نص إلهي لا يتأنسن ٢٨٤
خامساً: التعبير بـ(قراءة النبي للوحي) مغالطة ٢٨٦
سادساً: خلط عالمي الثبوت والإثبات ٢٨٦
سابعاً: لا أسوار عازلة بين حقائق الدين والعلم ٢٨٧
ثامناً: لم يتحول القرآن الكريم من التنزيل إلى التأويل ٢٨٩
تاسعاً: ليس كل مفهوم متغيراً ٢٩٠
عاشراً: فارق النصوص البشرية عن النص الإلهي ٢٩١
حادي عشر: برهان السبر والتقسيم ٢٩٣
ثاني عشر: منهجيات مرجعية ٢٩٧
ثالث عشر: ظبابية المصطلحات ٢٩٧
رابع عشر: هل النص خام وغير خام؟ ٢٩٨
الخاتمة ٣٠٠
القرآن الكريم والرسل والأوصياء ٣٠٠
وبراهين العلم المحيط والمعرفة المطلقة ٣٠٠
إطلالة عابرة على الأدلة العقلية ٣٠٣
قاعدة إمكان الأشرف ٣٠٣

قاعدة اللطف ٣٠٥
الاستقراء المعلل ٣٠٦
البرهان الفرضي ٣٠٧
العلم العنائي.. ٣٠٩
المعرفة العقلية المباشرة والحدس ٣١١
بصائر وحقائق عن القرآن الكريم وحَمَلَتِه ٣١٢
أ: للقرآن ظاهر وباطن ٣١٢
ب: قوانين إلهية تحكم الظاهر والباطن ٣١٣
ج: المرجعية محددة.. ٣١٤
د: الاندماج الشامل بين القرآن وحَمَلَته ٣١٥
هـ: كيف يختزن القرآن المعرفة المطلقة؟.. ٣١٨
و: القرآن حاكم على الزمان والظروف.. ٣٢٠
العلاقة بين الثابت والمتغير.. ٣٢١
الفصل الخامس.. ٣٢٥

مرتكزات نظرية (كانط) الفلسفية

المعالم الرئيسة لـ نظرية (كانط) الفلسفية ٣٢٧
بعض مكامن الخلل في نظرية كانط المعرفية والفلسفية ٣٣٣
هل خالقية العقل مقياس الصحة؟ ٣٣٤
هل (المباني العلمية) هي المرجع الوحيد؟.. ٣٣٥
هل (الطبيعيات) تورث الطمأنينة؟.. ٣٣٦
بين كانط وكوبرنيك.. ٣٣٨
تأكيد وإضافة.. ٣٤٣

هل كانط سوفسطائي؟ ٣٤٤
هل العقل قادر على العمل خارج المجال الحسي؟ ٣٤٥
مناقشات أخرى ٣٤٦
هل الرياضيات من صناعة الذهن البشري؟........................ ٣٤٨
كانط والزمان والمكان ٣٤٩
كانط وقانون العلية والإمكان ٣٥٢
كانط والذوات الثلاثة.. ٣٥٤
المقولات الأربع لدى كانط.. ٣٥٦
نقد نظرية (المقولات الأربع).. ٣٥٧
أقسام لم يذكرها كانط.. ٣٥٩
العلاقة بين الحقائق الخارجية.. ٣٦٢
الفارق بين الأقسام الاثني عشر ٣٦٣
هل هذه المقولات تحصل بالتجربة؟.. ٣٦٦
الإيجاب والكلية وردتا للعقل مع التجربة.. ٣٦٧
التعاقب أو العلية؟.. ٣٦٩
معنى الوجوب؟.. ٣٧١
تفريق كانط بين الطبيعيات ٣٧٣
ومواضيع الفلسفة.. ٣٧٣
نقد النص السابق ٣٧٤
أين موطن المعقولات الثانية الفلسفية؟.. ٣٨٠
خاتمة.. ٣٨٢
اهم المصادر والمراجع..٣٨٤
المحتويات..٣٨٩

كتب أخرى للمؤلف

١.شعاع من نور فاطمة الزهراء عليها السلام، دراسة عن القيمة الذاتية لمحبة الزهراء عليها السلام، مطبوع.
٢.اضواء على حياة الإمام علي عليه السلام، مطبوع.
٣.التصريح باسم الإمام علي عليه السلام في القرآن الكريم، مطبوع.
٤.من حياة الإمام الحسن عليه السلام، مخطوط.
٥.الإمام الحسين عليه السلام وفروع الدين، دراسة عن العلاقة الوثيقة بين سيد الشهداء عليه السلام وبين كل فرع فرع من فروع الدين، مخطوط.
٦.السيدة نرجس عليها السلام مدرسة الأجيال، مطبوع.
٧.بحوث في العقيدة والسلوك، أربعة مجلدات، مجموعة محاضرات على ضوء الآيات القرآنية الكريمة، ألقيت في الحوزة الزينبية وفي النجف الأشرف، طبع المجلد الأول منها.
٨.شرعية وقدسية ومحورية النهضة الحسينية، مطبوع.
٩.كونوا مع الصادقين، بحوث تفسيرية في الآية الشريفة (كونوا مع الصادقين)، مطبوع.
١٠. لماذا لم يصرح باسم الإمام علي عليه السلام في القرآن الكريم؟، مطبوع.
١١. دروس في أصول الكافي، الجزء الأول كتاب العقل والجهل، مخطوط.
١٢. شورى الفقهاء، دراسة فقهية أصولية ، مطبوع
١٣. فقه التعاون على البر والتقوى، مطبوع.
١٤. فقه الاجتهاد والتقليد، تقريرات درس الخارج، ألقي في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، مخطوط.
١٥. رسالة في قاعدة الإلزام، تقريرات درس الخارج، ألقي في الحوزة العلمية في

النجف الأشرف، مخطوط.

١٦. المكاسب المحرمة، حفظ كتب الضلال ومسببات الفساد، تقريرات درس الخارج، ألقي في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، مخطوط.

١٧. فقه الخمس، تقريرات درس الخارج، ألقي في الحوزة العلمية الزينبية، مخطوط.

١٨. الأصول مباحث القطع، مجلدان، مخطوط.

١٩. الاجتهاد في أصول الدين، مخطوط.

٢٠. الأوامر المولوية والإرشادية، مطبوع.

٢١. الحجة "معانيها ومصاديقها"، مطبوع.

٢٢. المبادئ التصورية والتصديقية للفقه والأصول، مطبوع.

٢٣. رسالة في أجزاء العلوم ومكوناتها، مطبوع.

٢٤. الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية، مخطوط.

٢٥. حجية مراسيل الكتب الأربعة، مخطوط.

٢٦. نسبية النصوص والمعرفة .. الممكن والممتنع، مطبوع.

٢٧. استراتيجيات انتاج الثروة ومكافحة الفقر في منهج الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، مطبوع.

٢٨. الأطر العامة للعلاقة الحقوقية بين الدولة والشعب، تحت الطبع.

٢٩. مؤسسات المجتمع المدني في منظومة الفكر الإسلامي، مخطوط.

٣٠. الحوار الفكري، مطبوع.

٣١. في السجن كانت مقالات، مطبوع.

٣٢. توبوا الى الله، مخطوط.

٣٣. شرح دعاء الافتتاح، مخطوط.

مواقع جديرة بالمتابعة

موقع الإمام الشيرازي	alshirazi.com
مؤسسة الرسول الأعظم	s-alshirazi.com
موقع النبأ	annabaa.org
مؤسسة التقى	m-alshirazi.com

Critique of Hermeneutics
and the Relativism of Truth, Knowledge and Language

الهيرمينوطيقا"، فرع من علم الفلسفة، يهتم بتأويل النصوص وتفسيراتها، وفق تأمّل "فينومينولوجي" ظاهراتي، يهدف إلى تفسير التجربة الإنسانية، وفق أدواته وآلياته، فأسس لنسبية المعرفة، بما فيها المنتجة لدلالات النص، وبالتحديد النص الديني، مادة البحث وموضوعه. وقد شكلت ثنائية "الهيرمينوطيقا" و"النسبية"، حاجزاً مانعا للتأسيسات المعرفية، المنتجة للحقيقة، فهي تنكر المخرجات العقدية والفكرية، المستنبطة من النص المقدس، بزعمها أنها نتاج للفهم البشري.

البحث في هذا الكتاب، يتجاوب مع الحاجة الملحة لنقد فلسفة "الهيرمينوطيقا"، وخاصة ما يتعلق بالظاهراتية، في فلسفة "كانط"، بدراسة نقدية تحليلية، وفق منهج نقلي وعقلي إستقرائي، بهدف رفض الممتنع منها، مع تثبيت المقبول عقلاً، من خلال مقاربة مخرجاتها، المعرفية واللغوية والفلسفية والنفسية.